135

رسالة فی تفسیر عشر آیات فی احوال الحشر وما فیه من احوال المعشر موسومة بشرح العشر فی معشر الحشر — ص ١

رسالة فی انبات موضوعات العلوم ومبادیها واغراضها وتعریفاتها — ص ٢١

رسالة فی بیان الربع الانسانی — ص ٤٠

رسالة فی انبات واجب الوجود بالبراهین علی التمام علی ما اورده ائمة الحکمة والکلام لجلال الدوانی — ص ٤٣

رسالة فی الثبات الباری جل قدرة وعظمت نعمته لصدر الدین شیرازی — ص ٧٣

رسالة فی علم العروض للامام العلامة جار الله ابو القاسم محمود بن عمر الزمخشری رحمه الله — ص ١٠١

جمله معدد الاوراق ١٤١

الجموعة رسائل

Süleymaniye U Kütüphanesi
Kısmı: Hasan Hüsnü Paşa
Yeni:
Eski Kayıt No: 135

الحمد لله الغفور الودود . ذي الافضال والجود . والصلوة
على صاحب المقام المحمود . في يوم الموعود . وذلك يوم يجمع له الناس
وذلك يوم مشهود . اما بعد فهذه رسالة مرتبة على عشر ايات بينات في
احوال الحشر . وما فيه من احوال العشر . موسومة بشرح العشر
في معشر الحشر . الاية الاولى في سورة الكهف ويوم اي واذكر يوم
تسير الجبال من سيرت وقرئ تسير من سيرها وتسير من سارت اي تسير في الجو
كما تسير السحاب كما قال الله تعالى في اية اخرى وهي تمر مر السحاب
ومن ثم ان للعين يذهب بها بان تجعل هباء منبثا فقد وهم الجب
وان ذلك الواهم معترف بتسيير الجبال في الجو ومرورها مرور السحاب
ومع ذلك كيف سلغ له ان يصرف قوله تعالى وتسير الجبال عن معناه
الظاهر الى معنى جعلها هباء منثورا وانما قلنا انه معترف بما ذكر لانه
قال في تفسير قوله تعالى وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب
من جمد في مكانه اذا لم يبرح تجمع الجبال فتسير كما تسير الريح السحاب
فاذا نظر اليها الناظر يحسبها واقفة ثابتة في مكان واحد وهي تمر
مرا حثيثا كمر السحاب . وهكذا الاجرام العظام المتكاثرة العدد

في تفسيره

اذا

اذا تحركت لا تكاد تتبين حركتها كما قال الله تعالى في صفة جيش
بارعين مثل الطود تحسب انهم وقوف لجاج والركاب تهملج ثم ان في
كلامه هذا محل نظر لان محل مدار ما ذكره من عدم ظهور الحركة على
اجتماع الاجرام المتكاثرة العدد على وجه الالتصاق ولا دخل فيه
لعظم تلك الاجرام على ما افصح عنه ما استشهد به من قول الشاعر فرادى
فرادى بل يكفي العظم الحاصل للكل من الاجتماع والعجب ممن نظر فيه
زعم انه تخصه ثم ذكر ما ليس بمعتبر فيما ذكر اي الكبير في افراد تلك الاجرام
وترك ما هو المعتبر فيه وهو الزيادة في الكثرة والاجتماع على وجه
الالتصاق حيث قال لان الاجرام الكبار اذا تحركت في تيه واحد
لا تكاد تتبين حركتها وانما قلنا ان المعتبر فيه هو الزيادة في الكثرة
لا الزيادة مطلقا لان عبارة لا تكاد لا تكون مفيدة حركتها
بدونها كما لا يخفى على المتأمل المصيب فان قلت قد قال الله تعالى
في موضع من كلامه القديم وسيرت الجبال فكانت سرابا وقال
في موضع اخر منه يوم ترجف الارض والجبال وكانت الجبال كثيبا
مهيلا وقال في موضع اخر وبست الجبال بسا فكانت
هباء منبثا وقال في موضع اخر يكون منه وتكون الجبال كالعهن
المنفوش فما وجه التوفيق بينها وبين ما ذكر هنا قلت اما كونها
كالعهن المنفوش فلا ينافي سيرها في الجو كالسحاب بل يناسب ويؤيد
وجه الشبه كما لا يخفى على ذوي الالباب وكذلك كونها سرابا

وفصل القاضي

الحمد لله الغفور الودود ذي الافضال والجود والصلوة
على صاحب المقام المحمود في يوم الوعود وذلك يوم يجمع له الناس
وذلك يوم مشهود اما بعد فهذه رسالة مرتبة على ثلاثة ابيات في
احوال الحشر وما فيه من احوال المعشر موسومة بشرح العشر
في منشر الحشر الاية الاولى في سورة الكهف ويوم اي واذكر يوم
تسير الجبال من سيرت وقرئ تسير من سيرها وتسير من سارت اي تسير في الجو
كما تسير السحاب كما قال الله تعالى في اية اخرى وهي تمر مر السحاب
ومن وهم ان المعنى تذهب بها بان تجعل هباء منبثا فقد وهم والعجب
وان ذلك الواهم معترف بتسيير الجبال في الجو ومرورها كمرور السحاب
ومع ذلك كيف سلغ له ان يصرف قوله تعالى وتسير الجبال عن معناه
الظاهر الى معنى جعلها هباء منثورا واما علمنا انه معترف بما ذكر لانه
قال في تفسير قوله تعالى وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب
من جمد في مكانه اذا لم يبرح يجمع الجبال فتسير كما تسير الريح السحاب
فاذا نظر اليها الناظر يحسبها واقفة ثابتة في مكان واحد وهي تمر
مرا حثيثا كمر السحاب وهكذا الاجرام العظام المتكاثرة العدد

في تفسيره

اذا

اذا تحركت لا تكاد تتبين حركتها كما قال الله تعالى في صفة جيش
بلقيس من شدة الطود تحسب انها وقوف لها وهي تمر مر السحاب ثم ان في
كلامه هذا محل نظر لان محل مدار ما ذكره من عدم ظهور الحركة على
اجتماع الاجرام المتكاثرة العدد على حد الالتصاق ولا دخل فيه
لعظم تلك الاجرام على ما افصح عنه ما استشهد به من قول الشاعر فراد
فرادى بل يكفي العظم الحاصل للكل من الاجتماع والعجب ممن نظر فيه
زعم انه يفهمه ثم ذكر ما ليس بمعتبر فيما ذكر اي الكبير في افراد تلك الاجرام
وترك ما هو المعتبر فيه وهو الزيادة في الكثرة والاجتماع على وجه
الالتصاق حيث قال لان الاجرام الكبار اذا تحركت في تيه واحد
لا تكاد تتبين حركتها واما قلنا ان المعتبر فيه هو الزيادة في الكثرة
لا الزيادة مطلقا لان عبارة لا تكاد لا تكون مفيدة حركتها
بدونها كما لا يخفى على المتأمل اللبيب فان قلت قد قال الله تعالى
في موضع من كلامه القديم وسيرت الجبال فكانت سرابا وقال
في موضع اخر منه يوم ترجف الارض والجبال وكانت الجبال كثيبا
مهيلا وقال في موضع اخر وبست الجبال بسا فكانت
هباء منبثا وقال في موضع اخر يكون منه وتكون الجبال كالعهن
المنفوش فما وجه التوفيق بينها وبين ما ذكرتها قلت اما كونها
كالعهن المنفوش فلا ينافي سيرها في الجو كالسحاب بل يناسب ويؤيد
وجه الشبه كما لا يخفى على ذوي الالباب وكذلك كونها سرابا

وقال الشاعر

لا ينافيه بل يناسبه لان معناه فكانت مثل سراب يرى على صورة
الجبال ولم يبق على حقيقتها لتفتتها وانتفاش اجزائها ومن قال
في تفسيره انها صيرت الجبال كالهباء في الهواء ثم قال في تعليل كونها
مثل سراب لتفتت اجزائها وانبثاثها لم يصب لما عرفت ان سيرت
في الجو يكون على هيئة مخصوصة مشبهة بهيئة السحاب السائر وكذلك
وذلك كونها مثل العهن لا عند كونها كالهباء المنبث والمنثور
والسراب ما يرى في نصف النهار في اشتداد الحر كالماء في الفلاة
يلصق بالارض وانما سمي سرابا لانه يسرب اي يجري كالماء
غير الآل الذي يرى في طرفي النهار ويرتفع عن الارض حتى يصير
كانه بين الارض والسماء وقد نص الجوهري على المغايرة بينهما
ومن وهم ان احدهما من جنس الآخر فقال والآل ما يرى
في طرفي النهار من السراب فقد وهم واما كونه كثيبا مهيلا و
الكثيب الرمل المجتمع الكبير والمهيل من هيل الرمل اهيله هيلا
وذلك اذا حركت اسفله فسال اعلاه وكونه هباء منثورا
وهباء منبثا اي غبارا متفرقا بعد ما صار كالعهن والسراب
وسار في الجو كالسحاب وذلك انه يرجف الارض والجبال
اولا ويحمل على هذا قوله تعالى وحملت الارض والجبال فدكتا
دكة واحدة قال الفراء زلزلتا ذكره صاحب التيسير
ثم ينفصل الجبال عن الارض وتسير في الجو ثم تسقط فتصير كثيبا

الفاعل الاصلي

مهيلا

مهيلا ثم هباء منبثا ثم هباء منثورا ويرشدك الى ان هذه الصيرورة
لا تترتب على تلك الرجفة ولا تعقبها بلا مهلة انها لم تعطف عليها
بالفاء كما عطفت صيرورتها سرابا على سيرها في الجو بل عطفت
بالواو فان قلت بل لا قيل في تفسير قوله تعالى وحملت الارض
والجبال الآية قد اكد الحملان جملة الارضين وجملة الجبال
فضرب بعضها ببعض حتى تندق فرجع كثيبا مهيلا وهباء منثورا
وجه قلت بل باباه قوله تعالى ويسألونك عن الجبال فقل ينسفها
ربي نسفا فيذرها قاعا صفصفا لا ترى فيها عوجا ولا امتا فان الظ
منه ان الارض على حالها والتغيرات المذكورة تطرأ على
الجبال بعد ما اخذت من اماكنها فان النسف اخذ الشيء من مكانه
بسرعة يرشدك الى ان المراد من نسفها هذا المضي لاجلها كالرياح
تريث قوله فيذرها اي فيذر مقارها على نسفها ومن قال في
تفسير نسفها بجعلها كالرمال ثم يرسل عليها الرياح لم يصب اذ
موجب ما ذكر ان يقال ويذرها بالواو الفصيحة العاطفة على فعل
آخر مقدر اوثم يذرها والقاع الموضع المستوي والصفصف
الارض الملساء فقوله لا ترى فيها عوجا مؤكد للاول ولا امتا
مؤكد الثاني ومن زعم ان القاع ههنا بمعنى الخالي لم يصب ولا
اختصاص للعوج بالكسر بالمعاني قال ابن السكيت في اصلاح المنطق
وكل ما ينتصب كالحائط والعود قيل فيه عوج بالفتح والعوج

بالكسر ما كان في ارض او دبق او معاش وبه اخذ الجوهري
في الصحاح ومن عقل عنه تعسف فيه فقال انه باعتبار اليابس الذي
ولذلك ذكر العبج بالكسر وهو يختص بالمعاني والامت وهو النعو
اليسير يقال مد جلده حتى ما امت فيه وترى الارض بارزة
ليس عليها ما يسترها من جبل ولا شجر ولا بنيان وترى تري على
المفعول ورشد هذا الى ان الخطاب على القراءة الاولى وليس
بمعين وحشرناهم احشر السوق من جهات مختلفة الى مكان
واحد ومجيئه ماضيا بعد تسير وترى لتحقيق الحشر وقيل للدلالة
على ان حشرهم قبل تسير الجبال وبروز الارض ليعاينوا ليشاهدوا
ما وعدهم كانه قيل وحشرناهم قبل ذلك ولا حاجة في ذلك الى جعل الواو
للحال ما ضمار قد بل لا وجه له ويرده ما في بعض الآيات من الدلالة
على ان ذلك قبل الحشر منه قوله تعالى فاذا نفخ في الصور نفخة
واحدة وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة
فيومئذ وقعت الواقعة قال اي النفخة الاولى لاغير ما فسر
العلم وهكذا الرواية عن ابن عباس رضه فان قلت الحال ان
يومئذ تعرضون والعرض انما هو عند النفخة الثانية قلت
جعل اليوم اسما للحين الواسع الذي يقع فيه النفختان والصعقة
والنشور والوقوف والحساب فلذلك يومئذ تعرضون كما تقول
جئته عام كذا وانما كان مجيئك في وقت واحد من اوقاته والعرض

عبارة

عبارة من المحاسبة والمسألة بثبت حالهم كحال الجند المعروضين
على السلطان لا يتعرف احوالهم كما قيل لانه لا يناسب المقام بل لا يأمر
فيهم روي ان في القيمة ثلث العرضات اما عرضتان فاعتذار
واحتجاج وتوبيخ واما الثالثة ففيها نشر الكتب فيأخذ الفائز
كتابه بيمينه والهالك كتابه بشماله فلم تغادر منهم احدا قرئ تغادر
بالنون والياء يقال غادره اذا تركه ومنه الغدر لانه
ترك الوفاء والغدير ما غادره السيل اي تركه الآية الثانية
في سورة التنزيل ونفخ في الصور قد نطقت الاخبار بانه ينفخ
في قرن حتى قال تعالى في موضع آخر فاذا نقر في الناقور
اي في الصور ففي نفخة الاصعاق جمع بين النقر والنفخ ليكون
الصيحة ابلغ واعظم فالمراد من الصور قرن ينفخ فيه النفخة
الاولى للفناء وعليه عامة المفسرين وقال لهم ابو عبيدة حيث
قال انه جمع صورة كسور وسورة وزعم الزمخشري جواز
ذلك حيث قال الصور بفتح الواو عن الحسن والصور بالكسر والفتح
عن ابي زيد وهذا دليل لمن فسر الصور بجمع الصورة وذلك
مردود باصح في الاحاديث المثبتة في الصحيح ومنها ما روى ابو سعيد
الخدري قال قال رسول الله عليه السلام كيف انعم وقد التقم صاحب
القرن القرن وحانيه واصغى سمعه ينتظر ان يؤمر فينفخ وفي
صحيح مسلم من حديث عبد الله بن عمرو واول من يسمعه رجل يلوط حوض ابله

دخل لصاحب الكشاف
دخل لصاحب الكشاف

قال ويصعق الناس ثم يرسل الله تعالى مطرا كانه الطل
فينبت منه اجساد الناس ثم ينفخ فيه اخرى فاذا هم قيام
ينظرون بل بعبارة التنزيل حيث قال ثم نفخ فيه اخرى لم
يقل فعلم انه ليس جمع صورة وبذلك يرد القراءة الشاذة
ايضا قال ابو الهيثم على ما نقل عنه الامام القرطبي في تفسير سورة
الانعام من انكر ان يكون الصور قرنا فهو كمن انكر العرش
والصراط والميزان وطلب بحانا وبلات وقال فيه والامم
مجمعة على ان الذي ينفخ في الصور اسرافيل عليه السلام
فصعق من في السموات ومن في الارض اي مات من شدة
تلك الصيحة التي تخرج من الصور جميع من في السموات ومن
في الارض يقال صعق فلان اذا مات كما قال هائلة اي اشتد
عليه تشبيها لتلك الحال بالصيحة الشديدة ومنه الصاعقة
التي ياتي عند شدة الرعد قال في الاساس صعق الرجل
وصعق اذا غشي عليه من هدة او صوت شديد يسمعه وصعق
اذا مات الا ما شاء الله قال السدي الا جبرئيل و
ميكائيل واسرافيل وعزرائيل ملك الموت وهو في حديث
مرفوع وقال سعيد بن جبير الا الشهداء فانهم احياء عند ربهم
هم تشنة الله تعالى متقلدو السيوف حول العرش واختاره
الحليمي وقال وهو مروي عن ابن عباس رضه ثم ضعف غيره

من الاقوال

من الاقوال فقال من زعم ان الاستثناء لاجل حملة العرش
او جبرئيل او ميكائيل واسرافيل وملك الموت او زعم انه لاجل
الولدان والحور العين في الجنة او زعم انه لاجل موسى عم فان النبي
عليه السلام اول من تنشق الارض فارفع راسي فاذا
موسى عم متعلق بقائمة من قوائم العرش فلا ادري افاق
قبلي ام كان ممن استثنى الله عز وجل فانه لا يصح شيء منها اما
الاول فلان حملة العرش ليسوا من سكان السموات والارض
لان السموات في داخل الكرسي فكيف يكون حملة العرش فيها ونوضحه
انه عليه السلام قال ما السموات السبع مع الكرسي الا كحلقة في فلاة
وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة
ومن هذا البيان ظهر ان حملة العرش لا يصلح الكرسي مسكنا لهم
فاما السموات السبع واما جبرائيل وميكائيل واسرافيل وملك الموت
فمن الصافين المسبحين حول العرش واذا كان العرش فوق السموات
لا يمكن ان يكون الاصطفاف حوله في السموات واما الثالث
فلان الجنان وان كان بعضها ارفع من بعض فان جميعها فوق
السموات ودون العرش على ما افصح عنه قوله عليه السلام سقف
الجنة عرش الرحمن وما فيها من الولدان والحور العين لا يصح استثناؤهم
من سكان السموات والارضين واما صرفه الى موسى عليه السلام
فلا وجه له لانه قد مات بالحقيقة فلا يموت ثانية عند نفخ الصور

ولهذا لم يتعرض في ذكر اختلاف المتأولين في الاستثناء لقول
من قال لا من شاء الله اي الذين سبق موتهم قبل نفخ الصور
لان الاستثناء انما يكون بين يكن دخوله في الجملة واما من لا
يكن دخوله فيها فلا معنى لاستثنائه منها والذين ماتوا قبل
نفخ الصور ليسوا بمعرض ان يصعقوا فلا حاجة لاستثنائهم وهذا المعنى
في موسى عم متحقق فلا وجه لاستثنائه ايضا الى هنا كلامه توضيح
من قبلنا في بعض المواضع ثم انه لا دلالة في الحديث الذي تمسك
به ذلك الزاعم على زعمه لان قوله عم انا اول تنشق عنه الارض
صريح في ان ما ذكر بعد نفخ الصور ثانيا للنشور فان المراد
من الاستثناء المذكور فيه ما ذكر في قوله تعالى ونفخ في
الصور ففزع من في السموات ومن في الارض الا ما شاء الله
ونفخة الفزع غير نفخة الموت على ما يستفاد من الاخبار وما ورد في حديث
اخر من قوله عم الناس يصعقون يوم القيمة فاكون اول
من يفيق فاذا انا بموسى عم آخذ بقائمة من قوائم العرش فلا ادري
افاق قبلي ام جوزي بصعقة الطور صريح في ان الصعقة
المذكورة في هذا السياق صعقة الغشي والفزع لا صعقة الموت
الحادثة عن نفخ الصور اولا ثم نفخ فيه اخرى اي نفخة اخرى
اول ذلك على ان المعنى ونفخ في الصور نفخة واحدة ثم نفخ
فيه اخرى وانما حذفت واحدة لدلالة اخرى عليها ولكونها

معلومة

معلومة بذكرها في موضع اخر فاذا هم قيام ينظرون اي ينتظرون
ماذا يؤمرون واين يحشرون وماذا يعاملون وقيل ينظرون
ابصارهم في الجهات نظر المبهوت اذا فاجأه خطب ولا يجوز ان
القيام ان يكون على ما سبق الى بعض الاوهام ان يكون بمعنى الموت
والجمود في مكان لتحريم لان قوله تعالى ونفخ في الصور فاذا هم
من الاجداث الى ربهم ينسلون قد دل على خلافه دلالة ظاهرة
لان النسل الاسراع في المشي وفي الخبر شكا رجل الى رسول الله
عليه السلام الضعف فقال عليكم النسل اي الاسراع في المشي
فانه ينشط ما لكم يخرجون مسرعين وهو كقوله تعالى يخرجون
من الاجداث سراعا كانهم الى نصب يوفضون اي يسرعون و
قولهم عند ذلك يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا ظاهر في عدم
تحريمهم وعدم بعثهم لان المعنى من ايقظنا من موضع وقادنا
اي نومنا وهذا يرد ما قيل انهم ينتظرون نظر المبهوت على ما مر انفا
فان قيل كيف قالوا من بعثنا من مرقدنا وهم من المعذبين في
قبورهم فلنا ان ابي بن كعب رضه قال ينامون نومة فيقولون
من بعثنا من مرقدنا قال ابو صالح اذا نفخ النفخة الاولى رفع العذاب
عن اهل القبور واجمعوا على ان النفخة الثانية بينها اربعون سنة
واختلفوا في عدد النفخة فقيل ثلث نفخة الصعق ونفخة البعث
المذكورتان في الاية المزبورة ونفخة الفزع المذكورة في قوله تعالى

ونفخ في الصور ففزع من في السموات ومن في الارض الا
ما شاء الله وجاء اخبار في الفزع وقيل اثنان ونفخة الفزع هي
نفخة الصعق لان الامرين لازمان لها فزعا ماتوا قال الامام
القرطبي والسنة الثانية بحديث ابي هريرة رضه وحديث عبد الله
بن عمرو رضه وغيرهما تدل على انها نفختان لا ثلث وهو الصحيح
لانه تعالى قال ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في
الارض الا ما شاء الله تعالى ما استثنى بها كما استثنى في
الفزع فدل على انها واحدة ويرد عليه ان لا دلالة في الحديثين
المذكورين على عدم النفخة الثالثة غاية انهما وسائر الاحاديث
الواردة على نفخة ساكتة عنها ولا يلزم من ذلك عدمها وكذا
لا دلالة في ذكر الاستثناء بعينه في الموضعين ان يكون
المذكور فيهما نفخة واحدة وهذا ظ والصحيح عندي ما في القول
الاول من ان نفخة الفزع غير نفخة الصعق لامرين دلالة
الحديث الامر ذكره في وقوع صعقة غشي يوم النفخة غير صعق الموت
الحادثة عن نفخة الموت وقوله عم ما ورد في الصحيحين
فاكون اول من يفيق كالنص على انه لا موت عند نفخة الفزع
انما هو غشي فمن قال هي ثلث نفخات نفخة الفزع ثم نفخة الصعق
وهو الموت ثم نفخة البعث فقد اصاب في الفرق بين نفخة الفزع
ونفخة الصعق الا انه لم يصب في زعمه ان نفخة الفزع للاحياء

الذين

الذين ماتوا قبل نفخة الصعق اي الموت قال القاضي عياض ان
صعقة الفزع بعد النشر حين تنشق السموات والارض فتظهر ان
النفخات ثلث بل اربع نفخة يميت الله بها جميع المخلوقات كما جاء
في الحديث وعند ذلك تزال الملك الملك ويتادى على ذلك قوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه ونفخة للبعث كما نطق به قوله تعالى ونفخ
في الصور فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون ونفخة الصعق
وهو نفخة الفزع بعينها كما نطق به الاول قوله تعالى ونفخ في الصور
فصعق من في السموات ومن في الارض الا ما شاء الله تعالى
وبالثاني قوله تعالى ونفخ في الصور ففزع من في السموات ومن
في الارض الا ما شاء الله تعالى ونفخة الاماتة كما قال الله تعالى
بعد ما ذكر نفخة الصعق ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون
وقد عرف مما زعمه ان نفخة الصعق هي نفخة الفزع بعينها فتدبر
الاية الثالثة في سورة بني اسرائيل يوم تدعوا
نصب باضمار اذكر او ظرف لما دل عليه ما تقدم من قوله ولا تظلمون
وقيل هو على الاغراء اي احذروا يوم تدعوا وقرئ يدعو ويدعى
ويدعوا على طلب الالف او في من يقول افعوا ويجوز ان يقال
انها علامة الجمع كما في استدوا النجوى الذين ظلموا او ضميره
وكل على هذا والنون محذوفة لتقدير الاضافة فانها ليست الا
علامة الرفع وهو يقدر كما في يدعى كل اناس كل جماعة من الناس

الا ان اصل الناس كرغال اسم جمع اذ لم يثبت فقال في بنية الجمع
حذفت همزته تخفيفا كما قيل لوقه في الوقه بامامهم بمن اتموا به
من نبي او مقدم في الدين او كتاب او دين وقيل بكتاب اعمالهم
فانه يرجع اليه في تعرف الاعمال ويرد الى ان المدعو الى كتاب الاعمال
كل واحد من احاد الناس لا كل جماعة فيه لعدم اشتراك بين الا
في كتاب واحد وقيل بامهاتهم جمع ام تخفيفا في جمع خفيا والحكمة
في ذلك اجلال عيسى عليه السلام واظهار شرف الحسن والحسين رضي الله عنهما
وان لا ينتفي اولاد الزنا ويرده ايضا ما اشرنا اليه انفا
من ان كل امة كيست مما يشترك فيها جماعة من الناس ثم ان
ثالث ما ذكر من وجوه الحكم مردود بما ذكر في الصحيحين من الحديث
الدال على ان الناس يدعون باسمائهم واسماء ابائهم قال
الامام القرطبي في احاديث الصحيح عن ابن عمر رضي الله عنه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذا جمع الله الاولين والاخرين يوم القيمة
يرفع لكل غادر لواء يوم القيمة فيقال هذه غدرة فلان بن فلان
اخرجه مسلم والبخاري فقوله هذه غدرة فلان بن فلان دليل على ان
الناس يدعون في الاخرة باسمائهم واسماء ابائهم وقال في تفسير
قوله تعالى يوم يدعوكم فتستجيبون بحمده الدعاء الذي يحشر
بكلام يسمعه الخلائق يدعوهم الله تعالى فيه بالخروج وقيل
بالصيحة التي يسمعونها فيكون داعية لهم الى الاجتماع في ارض

القيمة

القيمة قال عليه السلام انكم تدعون يوم القيمة باسمائكم واسماء
ابائكم فاحسنوا اسمائكم قال الامام القرطبي وروي عن النبي عم
في قوله تعالى يوم ندعوا كل اناس بامام زمانهم وكتاب ربهم وسنة
نبيهم فيقول يا اتباع الشيطان يا اتباع رؤساء الضلالة
فمن اوتي اي من المدعوين كتابه بيمينه كتاب عمله وفيه دلالة
على ان الدعوة المذكورة لاعطاء كل من المدعوين كتاب عمله
بالنار للمعاقب واما الدلالة فيها على ان المراد من الامام كتاب
العمل كما توهمه صاحب التيسير فغير ثابتة فاولئك اورده جمعا
على معنى من قد حمل الامام اولا على الكتاب فقوله تعالى كتابه وفي
قوله يقرؤن كتابهم لكمال سرورهم وفوز عقلهم والذين يؤتون
كتابهم بشمالهم فهم لتجرمهم وترددهم لا يقرؤن كتابهم واشار اليه
بقوله واما من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت
كتابيه حيث لم يذكر القراءة يؤيد هذه الاشارة تعليق القراءة
على اتيان الكتاب باليمين وفي قوله يا ليتني دلالة ظاهرة على
انطلاق لسانهم وعدم اخبارهم عن التكلم فلا وجه لما قيل و
تعليق القراءة باتيان الكتب باليمين يدل على ان من اوتي كتابه
بشماله اذا اطلع على ما فيه غشيهم من الخجل والحيرة ما يحبس
السنتهم عن القراءة ولذلك لم يذكرهم هو ان قوله ومن كان
في هذه اعمى فهو في الاخرة اعمى يشهد بذلك فان الاعمى لا يقرأ

الى

ابراهيم يا نوا متبع موسى يا نوا
متبع عيسى يا نوا متبع محمد

الكتاب والنبي ومن كان في هذه الدنيا اعمى القلب لا يبصر
رشده كان في الآخرة اعمى لا يرى طريق النجاة ثم ان مبنى
الاشعار المذكور على ان يكون المراد من الاعمى في قوله فهو في الآخرة
اعمى اعمى البصر ويؤيده ما روي انه لما نزلت هذه الآية جاء عبد الله
ابن ام مكتوم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يا
رسول الله اما في الدنيا اعمى فما كون في الآخرة اعمى فانزل
الله تعالى فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي
في الصدور فانه صريح في ان المراد من الاعمى المذكور اعمى القلب
وان ثبت زيادة تحقيق في ان كل واحد مؤمنا كان او كافرا
قارئا كان او اميا يقرأ كتابه يوم القيمة فاستمع ما تتلوا
عليك قال الله تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه
اراد بالطائر حظه من الخير والشر كانه طير اليه من عش الغيب
وذكر القدر وخص العنق بالاضافة اليه من سائر الاعضاء لما بين
لان فيه يكون تكون الذات من القلائد والاطواق و
الشابين من الاغلال والاوثاق فاستعير لحمل الزام الخير
والشر ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا لظهور تلك الكتابة فيه بالفصل منفصلة كما
كما كانت قبل ذلك عند كونها فيه بالقوة اقرأ كتابك على ارادة
القول فيقرؤه قارئا كان او غير قارئ لان الاعمال مثاكل

متمثلة

متمثلة بصورها او هيئاتها يعرفها كل احد لا على سبيل الكتابة
بالحروف فلا يعرف الامي وهذا وجه ما روي عن قتادة يقرأ ولكن
اليوم من لم يكن في الدنيا قارئا ولا يظلمون فتيلا اي
لا ينقصون مما يستحقون من الجزاء وان كان شيئا حقيرا
يسيرا مقدار ما يفتله الشخص بين اصابعه من الوسخ وقيل
الفتيل هو الذي يكون في شق النواة الآية الرابعة قوله
يصدر الناس عن مخارجهم من القبور الى الموقف اشتاتا
متفرقين واحدها شت اي متفرق ليروا اعمالهم نفس العمل
بتصوره وترى ثم يجزى عليه ما دل عليه قوله تعالى وان ليس
للانسان الا ما سعى وان سعيه سوف يرى ثم يجزاه الجزاء الاوفى
وقد قال المفسرون على وفق ما ورد به الآثار في تفسير قوله
وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم ان المؤمن اذا خرج عن قبره استقبله
شيء هو احسن الاشياء صورة واطيبها ريحا ويقول انا عملك
الصالح طال ما ركبتك في الدنيا فاركبني انت اليوم فذلك
قوله تعالى يوم نحشر المتقين وفد الرحمن وقد قال لوا ركبنا وقال عليه السلام
عظموا ضحاياكم فانها على الصراط مطاياكم وان الكافر اذا خرج
من قبره استقبله شيء هو اقبح الاشياء صورة وانتنها ريحا
فيقول انا عملك الفاسد طال ما ركبتني في الدنيا فاركبني اليوم
فذلك قوله تعالى وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم فالمرء في نفس

يحشر الجمع وفدا
منفردين

الوفد جمع الوافد كراكب وركب

العمل ومن غفل عن هذا فرد عن ظاهره في قوله تعالى ليروا
اعمالهم وقال جزاء اعمالهم فمن يعمل مثقال ذرة مقدار نملة
صغيرة خيرا يره اي يرى نفس ذلك العمل الخير ومن يعمل مثقال
ذرة شرا يره اي يرى نفس ذلك العمل ثم يجعل خير الكافر
هباء منثورا قال الله تعالى وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه
هباء منثورا اي غبارا متوقا لا يكون جمعه وهو تصوير لجعله لا
يتهيأ له الاجتماع ولا يقع بها الانتقام لا قدوم له والا ما
يناسبه لكن شبه حالهم في اعمالهم التي عملوها في كفرهم و
مكارم كقرى الضيف وصلة الرحم وغاثة الملهوف وفك
الاسير وامثالها بحال من استخف سلطانا وخالفه فقدم
الى ما عمل واقتفى وجمع فرقه وابطله ولم يترك لها ولا اثرا
وشبه اعمالهم المحبطة في حقارتها وعدم نفعها وقلة الاعتداد
بها بالهباء ثم بالمنثور المفرق منه الذي لا يمكن جمعه ونظمه
وذلك اي ابطال حسناتهم بعد ما رأوها وتوقعوا منها النفع
اشد ايجاعا لهم وايلاما ويغفر شر المجتنب عن الكبائر قال
الله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
وذلك اي العفو والمغفرة بعد ما رأوا سيئاتهم وخافوا عن
ضررها اوقع في نفوسهم اقبالا وانعاما فكل من تعاطى العام
في المعاصي على صرافة عمومه غير منصرف عن الطاعة المبادر من

الكفار
رجل لصاحبه
ورجاء من قدمنا
قدومه

زعم

زعم ان المراد جزاء الاعمال لا نفسها ثم قال لعل حسنة الكافر
وسيئة المجتنب عن الكبائر تؤثران في نقص الثواب والعقاب
فقد رد على كتاب الخطائي كل من معاني كلامه اما في الاول فلانه
خالف فيه نص الكتاب على حبوط خير الكافر وعلى ان لا اثر له
في الاخرة حيث كان هباء منثورا وشبه بالسراب في عدم النفع
به لا من جهة الافضاء الى الثواب ولا من جهة الانجاء عن شدة
العقاب وقوله تعالى والذين كفروا لهم نار جهنم لا يقضى عليهم فيموتوا
ولا يخفف عنهم من عذابها صريح في انه ليس لهم تخفيف العذاب
العجب ان القائل المذكور مع قوله بتخفيف العذاب في حق الكفار
قال مقابل كلما خبت زدناهم سعيرا ثم انه لم يدر ان قوله تعالى كلما
خبت زدناهم سعيرا ورد في حق المشركين لا في مطلق الكافر
فلا تمسك له فيه هنا فافهم واما في الثاني فلانه خالف فيه
نص الحديث الصحيح وهو ما روى ابو ايوب الانصاري رضه
وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر رضه يتعقبان اذا
نزلت عليهم هذه الاية اعني قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة
الاية فامسك رسول الله صلى الله عليه وسلم يده على الطعام
ثم قال من عمل منكم خيرا في الدنيا يره جزاءه في الاخرة ومن عمل منكم
شرا يره في الدنيا بمصيبة او امراض ومن يكن فيه مثقال ذرة من
خير يدخل الجنة والحديث مذكور في التيسير من حديث ابي هريرة

قارئ

بالطعام

والتفسير

المؤمن في مكروه فهو كفارة لخطاياه حتى نحتة الحمة وهي عقصها وفي
حديث اخر ما من مسلم يشاك شوكة فما فوقها الا كتب له بها درجة وحطت
عنه خطيئة والحديثان مذكوران في تفسير سورة البقرة في الكشاف
بل خالف فيه نص الكتاب وهو قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون
عنه نكفر عنكم سيئاتكم فانه صريح في ان سيئة تجتنب الكبائر لا تؤثر
في نقص الثواب اذ لو كان مؤثرا فيه يلزم ان لا يكون مكفرة وهو خلاف
مدلول النص فان قلت اليس من قوله تعالى ومن جاء بالحسنة
فله عشر امثالها عاموها وللكافر حسنة وان لم يكن عبادة
لفقد شرطها وهو الايمان لان الاعمال الحسنة كانجاء الغريق
واطفاء الحريق غير مشروطة به قلت نعم كذلك الا انه لا يقدر
على اتيانها بطلانها على ما عرفت فيما تقدم ولا ظلم في ذلك لان
الكفار على ما ورد في الاخبار يجزى على اعمالهم الحسنة في هذه
الدار قال صاحب البصيرة في تفسير قوله تعالى اولئك الذين
ليس لهم في الاخرة الا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا
يعملون قال عليه السلام ان الله لا يظلم المؤمن حسنة يثاب
عليها الرزق في الدنيا حتى اذا افضى الى الاخرة لم يكن له حسنة
حتى يعطى بها وقال في تفسيره لانهم استوفوا بتقضيه جزاء عملهم
الحسنة وثبت لهم اوزار الجرائم السيئة روى مسلم في صحيحه عن
انس بن مالك ان الكافر اذا عمل حسنة اطعم بها طعمة من الدنيا واما

ويجزى بها في الاخرة فاما الكافر فيطعم بحسناته في الدنيا صح

المؤمن

واما المؤمن فان الله يدخر له حسناته في الاخرة ويعقبه رزقا
في الدنيا على طاعته وقال الشيخ الاكمل في شرحه المشارق
والحديث يدل على ان الكافر لا ثواب له عند فقر اليوم القيمة وعلى
ذلك الاجماع وان الكافر عمل ما هو حسنة يثاب عليها ان على المؤمن
قلة طعم من ما كل الدنيا من جملة ما كتب له من الرزق واما الكافر
اذا فعل شيئا من ذلك فلم يسلم هل يثاب عليه في الاخرة او لا
فاختلف فيه فذهب بعضهم الى عدمه لان شرط اعتباره الايمان
عند وجوده ولم يوجد وقال بعضهم يثاب عليه في الاخرة
لقوله ع اسلمت على ما اسلفت لك من خير انتهى واذا تحققت ما
قررناه فقد وقفت على ان من قال فان قلت حسنات الكفار
محبطة بالكفر وسيئات المؤمن مغفرة باجتناب الكبائر في معنى
الجزاء بما قبل الذر من الخير والشر قلت المعنى فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا من فريق السعداء ومن يعمل مثقال ذرة شرا من فريق الاشقياء
لانه جاء بعد قوله يصدر الناس اشتاتا لم يكن واقعا على اثر
الكلام وتحقيق المقام ولا دلالة في صدر الناس اشتاتا على
توهم من تخصيص الاحكام كما لا يخفى على ذوي الافهام الاية
الحادية في سورة الرحمن فيومئذ فوق انشقاق السماء وذلك
بعد جمع الناس في الموقف قال الامام القرطبي في تذكرة انشقاق
القمر وتناثر النجوم وطمس الشمس فقد ذكر المحاسبي وغيره

وفي نص صريح لكشاف

وذلك يكون بعد جمع الناس في الموقف وروي عن ابن عباس
رضه لا يسأل عن ذنبه بغير سؤال استفسار دل على ذلك تقديره
بعض فان السؤال اذا تعدى الى ثان مفعولين بعن يتعين معنى
الاستفسار فلا ينافي ذلك قوله تعالى قال اكذبتم بآياتي
ولم تحيطوا بها علما لانه سؤال توبيخ وتقريع لا سؤال استفسار
واستخبار انس ولا جان اي بعض من الانس والجن فان مظنة
السؤال عن الذنب انما هو المكلفون من الغير تعليما ثم ان الانبياء
عليهم السلام بمعزل عن توهم السؤال المذكور فلا وجه
لدرجهم في حكم النفي لما فيه من ايهام ثبوت الذنب فيهم ولذلك
اي يكون الانس في معنى البعض وقد صرح به في قوله فذنبه ومن
غفل عن هذا قال ولما للانس ما عبد اللفظ وتأخر الانس
لفظ لا يأبى عن عود الضمير اليه لانه مقدم رتبة ثم ان النفي
المذكور لا ينافي ما في بعض الآيات من اثبات السؤال لانه سؤال
عن الباعث على الذنب نفسه قال ابن عباس رضه لا يسألون
هل علمتم كذا وكذا بل يسألون لم علمتم كذا وهو التوفيق بين قوله
تعالى فوربك لنسألنهم وبين هذه الآية ومن غفل عن هذا قال
وذلك حين ما يخرجون من قبورهم ويحشرون الى الموقف
ذوو ذوو اعلى اختلاف مراتبهم واما قوله تعالى لنسألنهم
اجمعين وكذا فحين يحاسبون اي الجمع ثم انه لم يصب في قوله

وذلك

وذلك حين يخرجون من قبورهم ويحشرون الى الموقف
لما سبقت عليه انما انه يعد ذلك واما عدم السؤال عن الذنب
فلعدم الحاجة اليه لا بالنظر الى السابق وذلك جاهل ولا بالنظر
الى الحاضرين اظهارا لاستحقاق المذنبين بالجزاء الموجود
لهم لظهور الذنوب عندهم ايضا وقد دل على ذلك ما ذكره صاحب
الكشاف في تفسير قوله تعالى يومئذ تحدث اخبارها روى ابو هريرة
عن النبي عليه السلام انه قرأ هذه الآية فقال اتدرون ما
اخبارها قالوا الله ورسوله اعلم قال فان اخبارها ان تشهد
على كل عبد وامة بما عمل على ظهرها كذا وكذا في يوم كذا وكذا فهذه
اخبارها وقال مقاتل تخبر بما عمل عليها يقول للمؤمن وحد الله
تعالى وصلى وصام وحج وزكى ويقول للكافر كفر علي و
اشرك وزنى وسرق فتخبر الكافر انه سيق الى النار
وما ذكره في تفسير قوله تعالى وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم
من ان الكافر اذا خرج من قبره استقبله شيء وهو اقبح الاشياء
صورة واخبثها ريحا فيقول انا عملك الفاسد طالما ركبتني في
الدنيا وانا اركبك اليوم وشهادة الاعضاء والجلود المنطق
به نص الكتاب لصدق خبرها في هذا الباب واما قبل في تعليله
لانهم يعرفون بسيماهم فيرد عليه ان ذلك انما يكفي في عدم
عن الذنب وتفاصيله وهذا ظاهر والكلام في هذا المقام في الكافي

عن الذنب وتقريره عن غيره
لما في عدم السؤال
ح

الآية الثالثة في سورة المؤمنين فاذا نفخ في الصور
يعني للبعث والنشور فلا انساب بينهم يومئذ فان قلت ما وجه
نفي الانسابية وهي متحققة قلت المنفي نفعها لا نفسها فان لكل
امرئ يومئذ ما اكتسب لا ما انتسب الا ترى قابيل وكنعان وآذر
كيف يدخلون النار ولا يجديهم الانتساب الى الانبياء الكبار عم
وما قيل لزوال التعاطف والتراحم من فرط الحيرة واستيلاء
الدهشة بحيث يفر المرء من اخيه وامه وابيه وصاحبته وبنيه
منظور فيه من وجه الاول ان التعاطف والتراحم يتحقق بين
الصبي ووالديه على ما نطقت به الاخبار والثاني ان
زوال التعاطف لا يستلزم عدم نفع الانساب والثالث ان الفرار
الاكثر يستلزم فرط الحيرة واستيلاء الدهشة كيف وهو المحذور عن
مطالبتهم بما قصروا في حقهم وذلك انما يكون بعد زوال الحيرة والدهشة
وسيأتي ما يتعلق بهذا الوجه والذي ذكرناه في شرح
الآية ولا يتساءلون فان قلت ما وجه التوفيق بين نفي السؤال
بينهما واثباته في قوله تعالى وقبل بعضهم على بعض يتساءلون
السؤال عقيب نفخة البعث قبل ان يطوي السماء كطي السجل كما هو الظاهر
من قوله تعالى ويوم يحشرهم كأن لم يلبثوا الا ساعة من نهار يتعارفون
بينهم ومن قوله تعالى يخافون بينهم ان لبثتم الا عشرا وانقطاع
السؤال بعد انشقاق السماء كالمهل وكون الجبال كالعهن ولا يسأل حميم حميما

فان قلت

فان قلت ما ذكرته مخالف لما قيل ان الانكار يكون عند النفخة
الاولى فاذا كانت الثانية قاموا فتعارفوا وتساءلوا وايضا
قيل ان عدم السؤال عند النفخة والسؤال بعد الى حين دخول
اهل الجنة واهل النار النار قلت ما ذكرناه من عقل واعتبار وما
ذكرته عن نقل واخبار فعليك الاختيار ثم الاخبار فان قلت
يعني ما ذكرته على ان طي السماء بعد البعث فهل يساعده نقل قلت
نعم خرج الخلال ابو القاسم اسحق بن ابراهيم في كتاب الابتهاج عن
نافع عن ابن عمر رفعه عن النبي عم في قوله تعالى اذا السماء انشقت
واذنت لربها وحقت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اما اول من
تنشق عنه الارض عني ما جلس جالسا في قبري فينفخ لي باب الى السماء
حتى انظر الى العرش ثم ينفخ لي باب من تحتي حتى انظر الى الثرى ثم
ينفخ لي باب عن يميني حتى انظر الى الجنة ومنزل اصحابي ان الارض
تحركت تحتي فقلت لها ما لك ايتها الارض قالت ان ربي
امرني ان الق ما في جوفي وان اتخلى كما كنت اذ لا شيء في
ذلك قوله عز وجل والقت ما فيها وتخلت وقد مر في شرح
نقلا عن التذكرة ان انشقاق القمر وتناثر النجوم وطمس الشمس
بعد جمع الناس في الموقف الآية السابعة في سورة يونس عم
ويوم يحشرهم كأن لم يلبثوا الا ساعة من النهار يتعارفون بينهم في القبر الا ساعة من نهار
انما اراد هذا تعيينا للساعة النجومي فان الساعة لا يطلق على مقدار

قد يطلق على مقدار قليل من الزمان يتعارفون بينهم فان قلت
هل يتعارفون كما يحشرون ام بعد زمان قلت بل بعد زمان
وان كان الظاهر من قول من قال وذلك عند خروجهم من القبور
ان يتعارفوا كما يحشرون والدليل على ما قلنا قوله عليه السلام
الامر اشد من ان ينظر بعضهم الى بعض في جواب عائشة رضه
اذ سمعت قوله يحشر الناس حفاة عراة غرلا فقالت الرجال
والنساء ينظر بعضهم الى بعض والحديث رواه البخاري ومسلم
والنسائي وابن ماجة ره وجه الدلالة ان قول البعض لما كان
مانعا عن النظر فلا يكون مانعا عن التعارف الذي يتوقف
عليه اول وقد خرج الامام القرطبي في باب ذكر النبي انهم يوقفون
عراة حفاة غرلا مقدار سبعين عاما فان قلت هل ينقطع
التعارف بينهم بعد حصوله قلت ذلك ظن من قال ثم ينقطع
التعارف بينهم لشدة الامر عليهم ولكن الامر ليس كما ظنه فان
قوله تعالى يوم يفر المرء من اخيه الاية صريح في بقاء التعارف بينهم
في الموقف الثاني والثالث الا ان فرار بعضهم عن بعض في ذينك
الموقفين على ما بيناه في شرح هذه الاية فان قلت
جواب النبي عليه السلام عن سؤال عائشة رضه اما يجري على تقدير
عدم تعارفهم عراة عند حصول التعارف بينهم فهل الامر كذلك
قلت كما فهم من حديث رواه مسلم في صحيحه حيث قال عن ابن عباس

قام

قام فينا رسول الله عليه السلام بموعظة فقال يا ايها الناس
انكم تحشرون الى الله حفاة عراة كما بدأنا اول خلق نعيده
وعدا علينا انا كنا فاعلين الا وان اول الناس يكسى يوم القيمة
ابراهيم وهم بالكسوة فروى انه لم يكن في الاولين والاخرين قد عز
وجل عند اخوف من ابراهيم عليه السلام فتجلى كسوته اما لا يطمئن قلبه
ويحتمل ان يكون ذلك لما جاء به الحديث من انه اول من ابرز
السراويل اذا صلى مبالغة في التستر وحفظا لعورته من ان يراها مصلا
فتقبل طاعته فيجزى بذلك ان يكون اول من يستر يوم القيمة ويحتمل
ان يكون اللائق القوة في انقاذ جرده ونزعوا عنه ثيابه على عين
الناس كما يفعل بمن يراد قتله وكان ما اصابه من ذلك في ذات
الله تعالى عز وجل فلما صبر واحتسب وتوكل على الله تعالى دفع عنه
شر الناس في الدنيا والآخرة وجزاه بذلك العرى ان جعله
اول من يدفع منه العرى يوم القيمة على رؤس الاشهاد هذا
احسنها والله اعلم - الاية الثامنة يوم يفر المرء من اخيه وامه
وابيه وصاحبته اي زوجته وبنيه لكل امرئ منهم يومئذ شأن
يغنيه يكفيه في الاهتمام به وقوي بعينه اي يهمه فان قلت ما وجه
الترتيب قلت وجهه رعاية السجع فانه من محسنات الكلام اذا كان
خاليا عن التكلف يرشدك الى هذا قوله وبنيه مقدم اولاده وما قيل
بدأ عربا بالاخ ثم بالابوين لانها اقرب منه ثم بالصاحبة والبنين

لانهم اقرب واحب كانه قيل يفر من اخيه بل من ابويه بل من صاحبته
وبنيه للايذان عن مناقشة ومن غيرة الى قوله وما اخر الاحب قالا
للمبالغة فقد وقع وايرة المناقشة فان قلت لو كان الجمع
لشان لما عدل من الم انش الى المهاد في قوله تعالى لهم من
جهنم مهاد ومن فوقهم غواش قلت لعل ذلك لنكتة معنوية
يربو على النكتة اللفظية وهي ان لفظ المهد من معنى الاعداد والتمنية
فيتضمن الاشارة الى ما صرح به في قوله تعالى اعدت للكافرين
وانا يفر منهم خذلانا عن مطالبتهم بالتبعات بقول الاخ له لو اسبني
بمالك والابوان قصرت في برنا والصاحبة اطعمتني الحرام وفعلت
وفعلت والبنون لم تعلمنا ولم ترشدنا واما ما قيل ان ذلك يعلمه
انهم لا يغنون عنه شيئا فرد وبما ورد في صحيح الخبر من ان
الصبي يطوفون على آبائهم بكوثر من انهار الجنة يسقونهم ذكره الامام
القرطبي في باب ما يلقى الناس في الموقف من الاهوال العظام
والامور الجسام من التذكرة وهذا نص صريح في ان منهم من ينفعه
فان قلت اذا ثبت العزاء يومئذ بالاختيار فما وجه الوعيد في قوله
عليه السلام من فرق بين والدة وولدها فرق الله بينه وبين احبته
يوم القيمة والحديث مذكور في فصل ما يكره من البيوع من الهداية وغيره
من كتب الفقه قلت ان الناس اذا احيوا وبعثوا من قبورهم
فليست حالهم واحدة ولا موقفهم واحد بل لهم احوال ومواقف واختلف

الاخبار

الاخبار عنهم لاختلاف مواقفهم واحوالهم وجملة ذلك خمسة
احوال اولها حال البعث من القبور والثانية حال السوق الى
موضع الحساب والثالثة حال المحاسبة والرابعة حال السوق
الى دار الجزاء والخامسة حال مقامهم في الدار التي يستقرون فيها
فالفراق المكروه في الموقف الاول لانهم عند ذلك يتنازعون
بينهم على ما بيناه في شرح الاية والفرار في الموقف الثاني والثالث
والله اعلم. الاية التاسعة يوم يكشف عن ساق ويدعون
اي اهل المحشر الى السجود يعني الله تعالى والساق تجيء في لغة العرب بمعنى
النفس نقله ابو عمر عن ابي العباس احمد بن يحيى النحوي ومنه قول
علي رضي الله عنه حين راجعه اصحابه في قتال الخوارج فقال والله
لاقتلنهم ولو تلفت ساقي يريد نفسه وفي التكبير البحث ايا الى
بعده عن التعيين والتبيين بالتعريف والتوصيف وعلى هذا يكون
المراد التجلي لهم وكشف الحجاب عن ابصارهم حتى اذا رأوه سجدوا له
ويتبين هذا ما روي في الصحيح البخاري ان الله تعالى يكشف عن ساقه
يوم القيمة فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة وقد جاء في ذلك حديث
حسن ذكره ابو الليث السمرقندي في تفسير هذه الاية عن ابي
بردة ابن ابي موسى الاشعري عن ابيه قال سمعت رسول الله
عليه السلام يقول اذا كان يوم القيمة مثل لكل قوم ما كانوا يعبدون
في الدنيا فيذهب كل قوم الى ما كانوا يعبدون وبقي اهل التوحيد

فيقال لهم ما تنتظرون وقد ذهب الناس فيقولون ان لنا ربا
كنا نعبده في الدنيا ولم نره فيقال اتعرفونه اذا رأيتموه فيقولون
نعم فيقال كيف تعرفون ولم تروه قالوا انه لا شبهة له فيكشف
لهم الحجاب فينظرون الى الله تعالى فيخرون له سجدا ويبقى اقوام
ظهورهم مثل صياصي البقر فيريدون السجود فلا يستطيعون وذلك
قوله تعالى يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يستطيعون
ثم قال ابو هريرة فحدثت بهذا الحديث عمر بن عبد العزيز فقال
عمر رضه ما سمعت في اهل التوحيد هو احب الي من هذا قال الامام
القرطبي في التذكرة هذا القول يعني تفسير الساق بما ذكر احسن
الاقوال وقال في تفسيره معنى حديث ابي بردة ثابت في صحيح
مسلم من حديث ابي سعيد الخدري ونحن نقول بمثل قول علي رضه لو
كشف الغطاء ما ازددت يقينا اشارة الى هذا الكشف فان قلت
بعد ما ذهب كل قوم الى ما كانوا يعبدون ولم يبق الا اهل التوحيد
فمن الذين يريدون السجود ولا يستطيعون قلت هم المنافقون على ما
جاء في حديث مسلم حيث قال يجمع الله الناس يوم القيمة
فيقول من كان يعبد شيئا فليتبعه فيتبع من كان يعبد الشمس
ويتبع من كان يعبد القمر القمر ويتبع من كان يعبد الطواغيت
الطواغيت فيبقى هذه الامة فيها منافقوها الحديث فان قلت
ذهب الكشاف الى ان ذكر تمثيل حيث قال الكشف عن الساق مثل

حديثا

الشمس

في شدة

في شدة الامر وصعوبة الخطب واصله في الزوج والحرب وتشمير الحدث
عن ساقه في الحرب فمعنى يوم يكشف عن ساق في معنى يوم يشتد الامر
ويتفاقم ولا كشف ثم ولا ساق كما يقول لا قطع الشجيع يده
مفلولة ولا يد ثم ولا فل والمثل في الجمل واما من شبه فلمضيق
عطنه وقلة نظره في علم البيان وحكي عن هذا التشبيه عن مقاتل وعن
ابي عبيدة خرج من خراسان رجلان احدهما مشبه حتى مثل وهو مقاتل
بن سليمان والآخر مشبه حتى عطل وهو جهم بن صفوان والذي
يخرجه يعني من شبه حديث ابن مسعود رضه يكشف الرحمن عن ساقه
فاما المؤمنون فيخرون سجدا واما المنافقون فيكون ظهورهم
طبقا طبقا كانما فيه السفافيد ومعناه يشتد امر الرحمن ويتفاقم
هوله وهو النزع الاكبر يوم القيمة ثم كان من حق الساق ان يعرف
على ما ذهب اليه المشبهة لانها ساق مخصوصة معهودة عنده وهي
ساق الرحمن فان قلت لم جاءت منكرة في التمثيل قلت للدلالة على انه
امر مبهم في الشدة منكر خارج عن المألوف كقوله تعالى يوم يدعو الداع
الى شيء نكر كانه قيل يوم يقع امر فظيع هائل الى هذا كلامه وتبعه
الامام البيضاوي والامام النسفي صاحب التفسير والتأويل
فهل ما ذهبوا اليه وجه قلت لا لان شرط الدول عن الحقيقة
والمصير الى التمثيل تعذر اجراء الكلام على حقيقته وهذا الشرط مفقود
ههنا لما عرفت ان الساق تجيء في اللغة بمعنى النفس وهي مرادة ههنا
بشهادة الاحاديث الصحيحة وصاحب الكشاف معذور فيما ذهب اليه

ذكر صاحب الكشاف من شبهة
من صاحب الكشاف من غلاة المعتزلة

من غلاة المعتزلة المنكرين لامكان رؤيته تعالى فاضطره ذلك
الاعتقاد الى صرف الكلام عن حقيقته وترد الاحاديث الصحيحة
الواردة في هذا الباب واما من حذى حذوه فقلدوه غافلين
عن مغاره ذهابه الى ما ذهب اليه وعن ان ذلك المنشأ
خلاف اهل السنة والجماعة في ضمنه رد للاحاديث المرجوعة واما
قوله واما من شبهه فلفيض عطنه وحلاقة نظره في علم البيان
فلعله اصاب في رده وان لم يصب في تعيين منشا رده
الى التشبيه فانه لقلة نظره في علم اللغة وعدم احاطته الاحاديث
المذكورة لا لقلة نظره في علم البيان واما قوله ثم كان من حق
السياق ان تعرف اياها فيرد على ما ذكرناه ايضا وقد بينت على وجه
التقصي عنه فيما تقدم فتذكر ويدعون الى السجود توبيخا وتقريعا
على تركهم السجود في الدنيا عند الاستطاعة لا تعبدا
وتكليفا فان الدار دار الجزاء لا دار التكليف فيوم ولابد
اعتقم اصلابهم والحيلولة بينهم وبين الاستطاعة تحسرا لهم و
تندما على ما فرطوا فيه حين دعوا الى السجود وهم سالمون الاصلاب
والمفاصل ممكنون فراحوا العلل فيما يعدونه فلا يستطيعون روى
عن ابن مسعود رضه انه تعقم اصلابهم اي تصير عظما واحدا بل مفاصل لا
تنثني عند الرفع والخفض وفي الحديث ويبقى اصلابهم
طبقا واحدا اي فقارة واحدة ويوم منصوب بمضمر تقديره كما
ما لا يدخل تحت الوصف وانما حذف لتهويل الامر ومبالغة في التخويف

رد عقيدة صاحب الكشاف

رد اخر له

خشعا هم جميعا فذمر تغيير الحشر ثم سؤال الذين اشركوا اين
شركاؤكم اضاف الشركاء اليهم لانه لما شركه في
الحقيقة بين الاصنام والعبود بحق ولما اوقع عليها اسم الشركاء لمجرد
تسميتهم شركاء اضيف اليهم بهذه التنبيه وبعضه التعبير عن
اعتقادهم بالزعم فانه كالعلم في الباطل حيث قالوا زعموا مطية الكذب
ولا يخفى ما فيه من التهكم الذين كنتم تزعمون انهم شركاء الله حذف
المفعول لدلالة سياق الكلام عليه وهذا السؤال ظاهر في غيبة
الشركاء وقوله تعالى في موضع اخر من هذه السورة وما نرى
معكم شفعاءكم الذين زعمتم انهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم و
ضل عنكم ما كنتم تزعمون نقض فيها ملاوجه لما قيل يجوز ان يحضروا
ويشاهدوا ولكن لما لم ينفعوا بهم ولم يكن فيهم ما رجوا من الشفاعة
بهم جعلوا كانهم غيب عنهم وهو المنفي في التوبيخ اذ وجودهم انزل
من العدم واما ما قيل يجوز حال بينهم وبينها لينقطعوا في الساعة
التي علقوا بها الرجا فيها فيرد عليه انه يتكشف الحال عندهم ويعلمون
انه لا منفعة لهم الالم بل فيها مضرة فلا احتمال للتعلق ثم لم تكن
فتنتهم جوابهم وانما سمي فتنة لانه معذرتهم التي توهموا تخلصهم بها من
قولك فتنت بالذهب اذا خلصته وقيل كفرهم والمراد عاقبته الا
ان قالوا قرئ لم يكن بالياء التحتانية وفتنتهم بالنصب على ان الاسم
ان قالوا وقرئ بالتاء الفوقانية وفتنتهم بالرفع على انها الاسم

الكسر وقرئ بنصبها على تقدير ان قالوا مؤنثا اى ثم لم يكن فتنتهم
الا مقالتهم وهذا احسن من اعتبار التانيث في الخبر والله ربنا
ما كنا مشركين كذبوا وحلفوا على عظمهم بانه لا ينفع جرة ودهاء
فان الملحق ينطق بما ينفعه من غير تفكير فيها كقولهم ربنا اخرجنا منها
فان عدنا فانا ظالمون مع ايمانهم بالخلود فيها وقرئ بالنصب على
النداء والمدح انظر كيف كذبوا على انفسهم بنفي الشرك عنها
وضل عنهم يحتمل ان يكون عطفا على كذبوا فيدخل في حيز النظر وا
ويحتمل ان يكون اخبارا مستانفا فلا يدخل في حيز ما كانوا
يفترون اى غاب عنهم ما كانوا يفترون من شركاء اى
يفترون الهية وشفاعة ومن قال في تفسير قوله تعالى ما كنا
مشركين اى عند انفسنا بل كنا موحدين باقرارنا بان الخالق
واحد والرازق واحد واما عبادة الاصنام ليقربونا الى الله زلفى
فكانه لم يدر ان التقييد المذكور يابآه قوله تع انظر كيف كذبوا الخ
اى على تقدير ان يكون نفيهم الشرك عن انفسهم لا بحسب الواقع
بل بحسب اعتقادهم لا يكونوا كاذبين فيما قالوا لصدقهم في اخبارهم
عن زعمهم واعتقادهم ثم ان المراد من الشرك الشرك في العبادة
لا ان الشرك في الالوهية فقوله بل كنا موحدين باقرارنا لا ينافي
المقام قال تعالى في سورة النحل واذا راى الذين اشركوا شركاءهم ... قالوا
ربنا هؤلاء شركاؤنا الذين كنا ندعوا من دونك فالقوا

اليهم

اليهم القول انكم لكاذبون الاية والقول في جوابهم من جانب الشركاء
على ما افصح عنه قوله تعالى في سورة يونس عم ويوم نحشرهم جميعا
ثم نقول للذين اشركوا مكانكم انتم وشركاؤكم فزيلنا بينهم
وقال شركاؤهم ما كنتم ايانا تعبدون فكفى بالله شهيدا بيننا
وبينكم ان كنا عن عبادتكم لغافلين صريح في الجواب المذكور ليس
من جانب الشياطين كما توهمه من قال اى اجابوهم بالتكذيب
في انهم حملوهم على الكفر والزموهم اياه كقوله وما كان لي عليكم من
سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي بل نقول قوله تعالى في سورة
السبا ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا
يعبدون سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن
صريح في ان الجواب من جانب الملائكة فمن زعم انه من جانب الاصنام
وقال ولا يمتنع انطاق الله تعالى الاصنام به لم يصب وقد كان
ذلك الزاعم في سورة السبا وتخصيص الملائكة لانهم اشرف
شركائهم والصالحون للخطاب وبين كلاميه تدافع ظاهر واعلم ان قوله
تعالى في سورة الانعام وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم انهم فيكم
شركاء صريح في انه يقال بينهم وبين شركائهم ابتداء فلا ينافيه
عن شركائهم عند ذلك على ما بينا لك عليه فيما تقدم وقوله تعالى
في سورة النحل واذا راى الذين اشركوا شركاءهم وقوله تعالى
في سورة الاعراف اين ما كنتم تدعون من دون الله قالوا ضلوا عنا

الخ

اى غابوا فى انهم يجعلون منهم بعد ذلك فانكارهم عن اتخاذ الشركاء
حين لم يروا فلا ينافى اعترافهم به بعد ذلك حين رأوهم فاجيبوا بانهم
لكاذبون فى قولكم الاول هو الظاهر وما قيل ان التكذيب فى انهم
شركاء الله يرد عليه ان المراد بالشركة الشركة فى العبادة
لا الشركة فى الالوهية وقد وجد منهم الشريك فى العبادة وان
لم يوجد منهم الشريك فى الالوهية فلا وجه لتكذيبهم فيه وبما قررناه
تبين ان من قال يجوز ان يقال بينهم وبينها لتنقطعوا فى الاية
التى علقوا بها الرجاء فيها غافل عن حقيقة الحال قاصر عن تتبع
الايات الواردة فى هذا المقام حيث تشبثت بالاحتمال فى موضع
القطع والله اعلم. الاية العاشرة والوزن يومئذ الحق
الجمهور على ان صحايف الاعمال توزن بميزان له لسان وكفتان
ينظر اليه الخلايق اظهارا للعدالة وقطعا للمعذرة وقال الضحاك
والاعمش الوزن والميزان بمعنى العدل فى القضاء وذكر الوزن
ضرب مثل كما يقال هذا الكلام فى وزن هذا وزانه اى يعادله
ويساويه وان لم يكن هناك وزن وقال الزجاج هذا اشبع
من جهة اللغة والاولى ان يتبع ما جاء فى الاحاديث الصحيحة
من ذكر الميزان وقد احسن القشيرى حيث قال لو حمل الميزان على هذا
فليحمل الصراط على الدين الحق والجنة والنار على ما يرد على الارواح
دون الاجساد والشياطين والجن على اخلاق المذمومة والملائكة

تنتقدوها

على

على الوزن المحمودة وقد اجمعت الامة فى الصدر الاول على
الاخذ بهذه الظواهر من غير تاويل وقال الامام القرطبى واذا
حملوا على منع التاويل وجب الاخذ بالظاهر وصار من الظواهر
نصوصا وقال حذيفة رضى الله عنه صاحب الموازين جبرايل عم يقول الله
تعالى يا جبرايل زن بينهم فزد من بعض على بعض قال وليس ثم ذهب
ولا فضة فان كان للظالم حسنات اخذ من حسناته فزيد على
المظلوم وان لم يكن حسنات اخذ من سيات المظلوم فحمل على الظالم
فرجع وعليه مثل الجبال وهذا لا ينافى قوله تعالى ولا تزر وازرة
وزر اخرى لان ما يحمل عليه لما كان جزاء ظلمه لم يكن فى الحقيقة
وزر اخرى بل وزر نفسه قوله يومئذ خبر المبتدا وهو الوزن
والحق صفة او خبر محذوف ومعناه العدل السوى فمن ثقلت
موازينه حسناته وما يوزن به حسناته فهو جمع موزون
او ميزان وهو وان كان مفردا لفظا ولذلك وحد الضمير الراجع
اليه جمع معنى ولذلك قيل فى حقه فاولئك هم المفلحون اشارة
بالنجاة عن الدخول فى النار ومن خف عما ذكرناه فقد اسف فى
تصحيح جميع الميزان حتى قال وجمعه باعتبار اختلاف الموزونات وتعدد
الوزن ولم يدر ان هذا القدر من التكلف لا يتم توجيه الكلام
بل لا بد من تصحيح معنى الجمعية فى الخبر ايضا ومن خف موازينه فاولئك
الذين خسروا انفسهم بتضييع الفطرة السليمة التى فطرت
عليها واعترافهم بما عرفوا بالعذاب بما
كانوا بايتنا يظلمون
٩٨/٢

مقابله شد بلوزه كى تا آخر

الحمد لله المنزه افعاله عن العلل والاغراض المقدس ذاته عن التوصف
بالجواهر والاعراض ضبط معاقد كتاب الوجود لابا لمبادي والغايات
ودل على موضوعاته بالذات والصفات. اولم يكفهم بربك انه على كل شيء
قدير وقفتها في كتابه المسطور في الرق المنشور حيث قال
لا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين. وانزله على خير من اوتي الحكمة
وفصل الخطاب. واكمل ارباب التمييز بين الخطاء والصواب. ممهد قواعد
مكارم الاخلاق افضل كافة الخلائق على الاطلاق خاتم
الانبياء والمرسلين سيد الاولين والاخرين. فاتح باب الشفاعة
يوم الدين الذي كان نبيا وادم بين الماء والطين فظهر اسم
الله الاعظم. المبعوث الى كافة البرية والجن. محمد الذي ارسله
بالحق بشيرا ونذيرا. داعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا. صلى الله
عليه وعلى اله وصحبه وسلم تسليما كثيرا. اما بعد فهذا كتاب لا يغادر
صغيرة ولا كبيرة الا احصيها. قد بينت فيه موضوعات جميع العلوم الدينية
والشرعية ومباديها. واغراضها وغاياتها وتوفيتها بضبط معاقدها
على وجه ما سبقني فيه احد ولعمري انه اجدى من تفاريق العصا. و
منافعه اكثر من عديد الحصى وبذلك فليتنافس المتنافسون. ان اراد

تابع

تابع العلوم وضوابط الفنون. ولما اتسق نظمه القديم. وتجلى في
احسن تقويم. حدث به سدة من لئام الانام. في ظل الامن والامان
وفاض عليهم سجال الفضل والاحسان. وهو الذي قد علم ابناء البدو والحضر
وانشاء الدور والبروج ان نائبة الاسلام لم يظل على السلطان احسن
منه ديانة. واصدق بيانا. واوسع علما. واوضح حلما. وارسخ
واتم وقارا. واقوم حجا. واقدم ذكرا. واتم بالا. واشد ابتهاجا. و
اوفر حياء. واغنى غناء. واجل جلالة. واكمل عدة وآلة. وارفع ملكا.
وسلطانا. واطوع انصارا واعوانا. الا وهو السلطان الاعظم و
الخاقان المعظم. حافظ بلاد الله. ناصر عباد الله. فاتح الكفرة الطغاة
وقامع البغاة. السلطان بن السلطان سلطان بايزيد بن
سلطان محمد بن سلطان مراد بن سلطان محمد بن سلطان بايزيد بن سلطان
مراد بن اورخان بن عثمان. لا زالت هذه السلسلة مستقة النظام
الى قيام الساعة وساقة الانام. فان روح هذا الزيف طبعه النقاد.
فهو غاية البغية ونهاية المراد. والله رؤف بالعباد. وهو الهادي
الى سبيل الرشاد. اعلم ان الانسان لما كان مدنيا بالطبع
لم يكن تعيشه الا بشركة بني نوعه. وهي ايضا لم يكن الا باعلام ما
في حيزه من المقاصد والمصالح ولم يتيسر له التوصل الى ذلك اخفى من الصوت
لعدم ثباته وازدحامه وعدم الاحتياج في حصوله الى مواد والات
خارجة عن ذات الانسان فاضطر بالطبع الى استعمال الصوت وتقطيع

العدل

وتتبع الحروف بالاصوات له فان الله تعالى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى
ليدل غيره على ما عنده من المدركات بتعيين صوت من الاصوات الموقعة للحروف
لواحد واحد منها بحسب تركيبات تلك الاصوات على وجوه مختلفة والحاء
شتى واما هذا التعيين فانما علم بسبب قرائن الاحوال وكان هذا في
اول الحال في الامور الضرورية من احوال التعيش ثم هلم جرا بطول الزمان
في جميع المعاني المتعلقة حتى صار بطريق الالفاظ طريقة معهودة متفاقة
في الافادة والاستفادة فتشعبت اللطائف وتفننت الامم
في اللغات وحروفها وتركيبها ثم شرعوا بعد ذلك في الاستحسانات من
رعاية الحكم والنكتة في الاوضاع وطلب الخفة في الالفاظ وسلاستها
وعذوبتها وطرح المستكرهات ورفع الالتباسات التي في لغة الاوائل و
غير ذلك من الامور الاتفاقية فوضعوا اللغة العربية بما وضع متفننة
واعتبارات غريبة حكم لطيفة ونكت شريفة ولذلك كانت اظهر
تبيانا وابينها اتقانا واعجبها شانا وكفاك شاهدا في ذلك كثرة
ارباب البلاغة وفرسان ميدانها الجارين في حلبة البيان في هذه
اللغة العربية الشان البديعة البرهان حتى بلغ امرهم الى تعليق
قصائدهم التي كانوا يسمونها بالمعلقات من الزمان فوجدها في البلاغة
التي يعجز عنه الانسان ولو لم يفعلوا ذلك لكانت مجهولة الى الآن
فيما اهل الحجاز فضل في اي لغة وقع مثل ذلك وكلام رب العزة
لم يكسب تلك الحلاوة ولا استودع تلك الحلاوة ما اغدقت

اساطيره

اساطيره ولا اثمرت اغاليطه وما كان يعد ولا يعلى الا في الاكتساب
في تلك التواليف الانكباب على تلك الاساليب ولذلك دونوا
في هذه اللغة علوما كثيرة حتى ارتقى في الاستقراء الى تسعة وعشرين
فنا واطنبوا الكلام في بيان احوالها ومتفرعاتها وصنفوا فيها كتبا
بحيث لا تحصى كثرة وكل ذلك يدل على جودة هذه اللغة وحسنها
ثم ان طريقة الالفاظ لم تف بالحاضرين وقد مس حاجة اخرى الى
اختراع القوانين والذين في الازمنة الآتية على الامور المعلومة ليتقووا
بها وليتضح لهم ما يقتضيه ضمائرهم فيكمل الحكمة والمصلحة واذا كثر الامور
والصناعات انما كانت بتلاقح الافكار صاحت الى ضرب آخر من التواصل
لا علم فلزم اعتبار اشكال الكتابة للحروف لاجل الدلالة على ما في النفس
ايضا لكن بتوسط الالفاظ وان امكن ان يدل بها عليه بلا توسطها
كما لو جعل للجوع نقش آخر وهكذا لان تعقل المعاني قلما ينفك عن تخيل
الالفاظ لكثرة الاعتياد بينهما منها حتى كان المفكر في المعاني المخزونة
في قلبه يناجي نفسه بالفاظ متخيلة ولهذه العلاقة القوية كادت المعاني
كانها لا تتعقل من الاشياء الا من الا بتوسطها فلا جرم جعل الدوال الا
للالفاظ لا للنفس المعاني فوضع للحروف اشكال وركبت من تركيبها
ليدل على لفظ مركب من حروف بتركيبات شتى ووضع نقوش آخر
ايضا لتدل على انواع الكيفيات المسموعة العارضة للحروف عند تركيبها
وهي النقوش الدالة على انواع الحركات وغير ذلك من الشدة والمدة

وما قيل انه لو وضع نقوش الكتابة لانفس المعاني لكان الانسان يتوانى
بحفظ الدلايل على ما في النفس الفاظا ونقوشا وفي ذلك مشقة عظيمة
فلاجل توجيهه عن التكلف وفي ما ذكرنا غنى عن ذلك واذا تمهد هذا
فنقول لما اختلف الحروف ومخارجها باختلاف الامم واللغات
احتج اولا في معرفة لسان العرب الى بيان الحروف العربية واقسامها بحسب
المخارج وكيفية حدوثها عن مخرج مخرج وغير ذلك من الاحوال العارضة
لها بحسب المخارج وهذا الفن هو علم مخارج الحروف وموضوعه بسايط
الحروف العربية من حيث كمياتها وكيفياتها بحسب مخارجها ومباديها
بعضها بديهي وبعضها استقرائي وله استمداد من الطبيعي وعلم التشريح
وغرضه تحصيل ملكة ايراد تلك الحروف في المخارج على ما هي عليه في لسان
العرب وغايته الاحتراز عن الخطاء في تلفظ كلام العرب بحسب مخارج
حروفه ثم ان واضع لغة العرب ركب من تلك الحروف الفاظا مختلفة
ووضعها باوضاع مختلفة واتخاذ شتى وراعى في وضعها نكتا
ودقايق جمة فوضع جواهر مفردات الالفاظ المفردات المعاني وضعا
شخصيا اما ان يكون الوضع خاصا والموضوع له خاصا كالاعلام
الشخصية والجنسية او يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا كالحروف
والموصولات واسماء الاشارات واسماء الافعال وعامة الافعال
والحروف وبعض الظروف كاين وحيث وغيرهما مما يتضمن معنى الحرف
او يكون الوضع عاما والموضوع له عاما كعامة المشتقات وجعل تارة بحسب

علم مخارج الحروف

واحد جواهر متعددة كالالفاظ المترادفة وجعل اخرى لسان متعددة
جوهرا بازاء المناسبة بين المعاني كالمنقول والمشترك ثم اخرج
عن بعض تلك الجواهر الموضوعة الفاظا اخر على هيئات مختلفة ودو
ضع انواع تلك الهيئات الانواع من المعاني على الوجوه المذكورة
وجعل تارة ايضا هيئة واحدة بالنوع لانواع متعددة من المعاني و
جعل اخرى هيئات كثيرة لنوع واحد من المعاني واخرج عن جوهر
لفظا باحدى هيئة من الهيئات الدالة عليه عن جوهر اخر باخرى منها
وجعل تارة واحدا واحدا من الهيئات المشتركة في الدلالة على نوع
واحد من المعاني مختصا بواحد واحد من انواع الالفاظ الخارجة
من تلك الهيئات عنها وفي ضمن اوضاع انواع تلك الهيئات وضع
كل واحد واحد من الهيئات الجزئية العارضة لكل لفظ لفظ خارج عن
كل جوهر جوهر لفرد فرد من نوع نوع من المعاني بالوضع النوعي الذي
هو وضع نوع الالفاظ بملاحظة العنوان الكلي لها وهو منتزع
منها انواع الهيئات الملحوظة على وجه كلي اجمالي بلا ملاحظة اشخاصها
بمادة دون مادة فلوجود مادة جزئية تدل على ما وضع له نوع من
انواع الهيئات مع ان تلك المواد غير ملتفتة بهذا النوع من الهيئات
يرجع اصلها الى ذلك النوع ان امكن والا فيحكم بان نوع تلك
الهيئة العارضة لتلك المواد والجزئية موضوع ايضا لما وضع له
النوع الاول فيكون نوعا بتبيك الهيئتين مرادفين ثم انه للخرج

واحد

هيئات كثيرة من جوهر واحد فوضعها بالنوع لانواع المعاني كذلك
اخرج عامة المفردات عن هيئاتها الاصلية الى تغيرات مختلفة بعضها
واجب وبعضها جايز لاغراض اكثرها طلب الخفة على قياس ما مر
فافهم وقس على ما ذكر سائر الاعتبارات التي روعيت في الوضع واذا
كان حال الوضع ما ذكرناه فاحتيج الى قوانين تبين كيفية الوضعية
واعتباراته ولم يدون الى الان كتاب جامع لتلك القوانين
وفي تتبع انشاء الله تعالى والى علم اخر يبين مدلولات جواهر خصوصيات
الالفاظ وهيئاتها الجزئية وخصوصيات ما خرج عنها من الصيغ الموضوعة
بالوضع النوعي وانها على اي هيئة وعلى اي معنى ان كانت
من الصيغ التي لها معان متعددة المتكفل بهذا هو علم اللغة الباحث
عن مدلولات جواهر المفردات وهيئاتها الجزئية التي وضعت تلك الجواهر
معها لتلك المدلولات بالوضع الشخصي وعن الخارج عن كل جوهر جوهر
وهيئاتها الجزئية على وجه جزئي وعن معانيها الموضوع لها بالوضع
الشخصي والى علم اخر يعلم منه كيفية الخروج والمناسبة بين المخرج
ومخرج بعض الخارج اذ ربما يخفى الاصل بحيث يحتاج في بيان استدلالات
كثيرة وهو علم الاشتقاق الباحث عما ذكر والى علم اخر يعلم
منه انواع المفردات الموضوعة بالوضع النوعي ومدلولاتها والهيئات
الاصلية العامة المفردات والهيئات النوعية وكيفية تغيراتها عن
هيئاتها الاصلية على الوجه الكلي بالمقاييس الكلية وهو علم الصرف

فهذه

فهذه العلوم الثلثة تبحث في كل منها عن المفردات بحيثيات مختلفة فعلم
اللغة علم باحث عن جواهر خصوصيات المفردات من حيث انها معينة باوضاعها
الشخصية ومن حيث هيئاتها العارضة المختلفة المتفننة ومعاني تلك
الهيئات العارضة من جهة وضعها الشخصي على وجه جزئي فغرضه تحصيل
ملكة الاستحضار في تلك المذكورات وغاية صيانة اللسان عن الخطاء
في معاني الجواهر والهيئات المتعلقة بجوهر جوهر فردا فردا او مسائلة
القضايا التي حكم فيها بان مدلول هذا اللفظ كذا وهيئته كذا وصيانة
مقدمات مستنبطة في مواضع استعمالات العرب وعلم الاشتقاق علم
يبحث فيه عن المفردات على الوجه الكلي من حيث انتساب بعضها الى البعض
بالاصالة والنوعية بحسب جوهرها وغرضه تحصيل ملكة نسبة
البعض بجوهره الى البعض على وجه الصواب وغاية الصيانة عن
الخطاء في الانتساب لئلا يقع الخبط في الكلام لفظا ومعنى من جهة
هذه الجهة ومباديه كثيرة لكنها مشتركة في امر واحد هو المبدأ الاول
وهو ظهور حروف الاصول على ما يقتضيه قواعد اللغة وكيفية الاستعمال
وعلم الصرف علم يبحث فيه عن المفردات على الوجه الكلي بالمقاييس الكلية
من حيث معانيها الموضوعة هي لها بالنوع ومن حيث هيئاتها النوعية
الاصلية وهيئاتها العارضة وكيفية تغيراتها عن تلك الهيئات الاصلية
الى تلك الهيئات العارضة سواء كان التغير لها عند انفرادها والتقائها
بمفردات اخر والتي بتلك الاخر الهيئات العارضة على معنى افرادي

على معنى تركيبي وبعض المسائل مشترك بين الصرف والاشتقاق كمسئلة
القلب المكاني والحرفي والابدال والحذف وضبط الصيغ الاصلية
للمفردات مطلقا مشتقة كانت او جامدة على الوجه الكلي لانه
يبحث عن تلك الامور في الصرف بضبط الهيئات الاصلية ليرجع الهيئات
المتغيرة الى اصولها ولانه يحتاج الى ضبط اصول الصيغ في اكثر التصاريف
في الاشتقاق لارجاع المشتقات الى ما اشتق منه على وجه الصواب
والغرض من الصرف تحصيل ملكة يعرف بها معنى اي فرد كان من المفردات
بالنوع وهيئته الاصلية والعارضة وكيفية تغيره اي وضع مفرد كان
وكيفية ارجاعه الى اصله وغايته الاحتراز عن الخطاء من تلك الهيئات
ومباديه مقدمات مستنبطة من تتبع استعمالات العرب ثم اللغة العربية
لطول العهد وتقادم الزمان اختلط بها اللغات المولدة والمعربة
وحدث فيها الاغلاط العامية فاحتيج الى علم اخر يعرف منه تمييز
المولدة والمعرب والاغلاط عن اللغات الاصلية وموضوع هذا العلم
ومباديه وغرضه وغايته مما يظهر بادنى تامل فثم ان واضع
لغة العرب بعض المفردات الموضوعة بعضها باخذ مختلفة والحاد
شتى ووضع وضعا نوعيا بان يكون الوضع عاما والموضوع له
خاصا لكل نوع نوع من انواع الهيئات الحاصلة من التركيب لنوع
نوع من المعاني التركيبية النسبية جريا على مجاري الطبع اما على سبيل
الاشتراك او الانفراد في اللفظ او في المعنى على قياس ما مر في

وضع المفردات

وضع المفردات فاحتيج الى علم اخر يضبط من تلك الهيئات ويعرف منه مباحثها
وسائر احوالها الخاصة بها وهو علم النحو وهو علم يبحث فيه عن المركبات
من حيث دلالتها على المعاني الوضعية الاصلية وغرضه تحصيل ملكة
يقتدر بها على اي تركيب اراد فيما بين المفردات على موافقة الوضع ويفهم
معنى اي مركب كان وغايته الاحتراز عن الخطاء في الالفاظ العربية من
جهة اصل التركيب الدال على اصل المعنى ومباديه المقدمات الحاصلة
من تتبع الالفاظ المركبة في موارد استعمالات وموضوعه المفردات
ايضا لكن من حيث تركيبها مع غيرها والادوات لكونها روابط التركيب
يبحث عنها في النحو على وجه المبدائية لان البحث عنها اصالة من وظيفة اللغة
فلذا اورد فيها وبعض المركبات باعتبار ان بنائها كهيئات المفردات
لانها دالة على معان شبيهة بالمعاني المفردة يبحث عنها في الصرف كالنعت
والجملة والمؤكدة بمعنى التاكيد وامثال ذلك ويبحث عنها ايضا في النحو
لانها مركبات في الحقيقة فالمسائل المتعلقة بها مشتركة بين الصرف والنحو
على وجه المبدائية كبحث التذكير والتانيث والجمع والتثنية وامثال
ذلك وبهذا تبين ان لا خلاف بين مسائل النحوين ثم ان اللغة العربية
يتابع فيها اختلاف بحسب قوم قوم من جهة جوامعها واشتقاقها
وهيئاتها الصرفية والنحوية فاحتيج الى فن اخر يبحث فيه عن مواقع
الاختلاف بتعيين ما لقوم قوم منها وهذا الفن فرع للفنون السابقة
وتعريفه وموضوعه ومباديه وغرضه وغايته يعرف بالمقايسة على

ثم موقع اختلاف الاقوام

على اصولها وهذه العلوم المذكورة الى هنا يعرف بها جوامع الالفاظ
العربية وهيئات موادها وصيغها الاصلية الوضعية فيصح التكلم باللسان
العربي في تأدية تلك المعاني على وجه الصحة لمن اتقن قواعد هذه
العلوم وضبطها على وجه الكمال ثم قد يتفاوت مقامات المحاورة
لتأدية اصل المعنى بحسب تفاوت الاحوال الازمان والطوائف
والاديان والاجرية والبلدان والاشخاص والانسان وغير ذلك
مما لا يكاد ان يحصى كثرة وبسبب ذلك التفاوت يتفاوت ايراد
التركيب من حيث دلالتها على المعاني الاصلية دلالة مطابقية
ومن حيث اصول التركيب انفسها مثلا محاورة في مقام التهنية
تقتضي افادة المعاني التي لا تناسب مقام التعزية وهكذا على المحاورة
مع الموت تقتضي افادة معاني لا تناسب المحاورة مع العرس وايضا ربما
يكون بخصوص تركيب من التراكيب مناسبة لمقام المحاورة دون التركيب
الاخر غيره مما في معناه فاحتيج الى علم يعرف منه موارد المحاورة المناسبة
لمقام مقام وهو علم المعاني وهو علم يحصل منه ملكة كلام مناسب للمقام
من جهة معانيها الوضعية او من جهة تركيبه الخاص وغرضه تحصيل تلك
الملكة وفائدته الاحتراز عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضيه
المقام من جهة معانيه الاصلية ومن جهة خصوص من ذات التركيب
نفسه ومن مبادئه معرفة احوال الطوائف وبلدانهم ورسومهم وعاداتهم
وسائر اشخاصهم وانسابهم ولاجل ذلك يعد علم التواريخ جزءا

من هذا

من هذا العلم وبعض مباديه مأخوذ من الحكمة العملية وبعضها من علم الخطابة
المذكورة في المنطق وبعضها بديهي يعرف بالذوق والوجدان وبعضها يحصل
من تتبع كلام الحكماء ثم من جملة المركبات الموضوعة مركب يصح السكوت
عليه ويسمى كلاما وهو موضوع للنسبة التامة واما الناشئة اختلاف
وقوع ولكل منها معنى وضعي يفهمه العالم بوضعه عند القاء المتكلم اياه سواء
قصده منه او لم يقصده وجميع تلك المعاني مبين في النحو ثم قد يقصد
من تلك الهيئات المختلفة اللازمة للكلام افادة معان مناسبة لها بحسب
الموضوع لها بحسب اقتضائها مقام المحاورة فقصد تلك المعاني بتوسط المعاني
الوضعية للهيئات المختلفة في ضمن افادة المعاني الاصلية الوضعية للكلام
المقصود وافادتها قصدا للاصالة فيكون ايراده افادة مثل هذه
المعاني باقتضاء مقام سببا لايراد تركيب خاص وهيئة خاصة اذا المعنى الذي
يقتضي مقام المحاورة لا يحصل الا بهذه الهيئة الخاصة لمناسبته معناها
ذلك المعنى لا بغيرها من الهيئات فلا يكون افادته لاجلها فيختار في تأدية
اصل المعنى المراد افادته اصالة ايراد الكلام في تلك الهيئة
الخاصة لافادة ذلك المعنى الزائد الذي اقتضى مقام المحاورة
افادته في ضمن افادة اصل المعنى للكلام فيكون قصد ذلك المعنى
الزائد مرجحا لايراد الكلام على هيئة الخاصة دون سائر الهيئات والمعاني
الوضعية لخصوص تلك الهيئة الخاصة انما يقصد للتوصل الى تلك المعاني
الزائدة وليست بالافادة اصالة لان اصل المعنى وهو ثبوت شيء

الشيء او نفيه عنه يمكن ان يتأدى بأي طريق كان ويكفي ما في افادته
اية هيئة كانت بلا اختصاص خصوص هيئة دون هيئة والبلاغة
تطبيق الكلام على تلك الهيئات الدالة على ذلك المعنى الزائد المناسب
للمقام فوردوا الكلام من البناء على خصوص هيئة هيئة ليس الا لمرجح
على اصل المعنى مناسب لمعاني خصوصيات تلك الهيئات مقصودا افادته
بها بضرب من الدلالة السلبية لاقتضاء المقام افادتها تلك الدلالة
فاحتيج الى علم يضبط الهيئات الممكن طريانها على الكلام والمرجحات المناسبة
لها وبين مرجح كل هيئة هيئة وهو علم المعاني هو علم المعاني هو علم باحث
عن الكلام من حيث انه يقصد بها معان زائدة بنوع من الدلالة الكلية
وغرضه تحصيل ملكة ايراد الكلام وتطبيق الوارد منه على هيئة لاقتضائها
المقام وغاية الاحتراز عن الخطأ فيها وموضوعه الكلام في الحيثية
المذكورة ومباديه مقدمات حاصلة من تتبع تراكيب البلغاء في معاني خاصة
فليضبط الهيئات الممكن طريانها على الكلام ضبطا اجماليا فنقول عروض
الهيئة للكلام اما باعتبار نفسه مطلقا او باعتبار نفس خصوص
احد نوعيه او باعتبار اجزائه ركنا كان او مسلما اطلاق الهيئات
العارضة لمطلق الكلام فنفصله عما قبله او وصله به وجملة مذكورة او مكتوبة
وايراده خبرية او انشائية او شرطية او جملية او اسمية او فعلية او ظرفية
وايراد ادوات للتأكيد معه وخلوه عنها فان ادوات التأكيد ربما يقصد منها معان
يصح اعتبارها في كل من الاخبار والانشاء كاظهار الاهتمام بالقاء الكلام

مثلا

مثل كما في قوله تعالى رب اني وضعتها انثى مع ان هذا الكلام لانشاء التحزن
فايراد اداة التأكيد وتركها مما يعرض لمطلق الكلام ابتداء وكونه بضمير الفصل
او عدمه او قصره او لا قصره ثم قصره بطريق خاص خاص مما الهيئات العارضة
باعتبار نفس خصوص نوعه الخبري فايراد الكنى الخبري في صورة الانشاء ثم عطف
وعطف الكلام الخبري على الانشائي فايراد الكنى الانشائي في صورة
الخبري وعطف الكلام الانشائي على الخبري وجعله في صدر الكلام كونه
استفهاميا او نفيا او تمنيا او ترجيا او امرا او نهيا بايراده بالوضع
اداة تلك الجمل المذكورة وغير ذلك من سائر الهيئات التي ذكرت
في باب الانشاء واما الهيئات العارضة باعتبار كل من الكنى مطلق
الكلام وسائر متعلقاته فكالحذف او الاثبات والتعريف او الاخبار
والعلمية والموصولية وكونه اسم الاشارة والتوصيف بالاسم
او بالاضافة والتوصيف والتأكيد والبيان والبدل والعطف والتخيير
والتأخير والتقديم وكونه اسما او فعلا والتقييد او تركه والتخصيص
او تركه وكونه مفردا او جملة وكون الجملة فعلية او اسمية او شرطية
او ظرفية وترك الفعل واثباته وكون الحال منتقلة او مؤكدة و
ايراد التمييز او تركه كالهيئات التي تحصل باختلاف الادوات فان اختلاف
يوجب اختلاف الهيئات ايضا وغير ذلك من الهيئات الجزئية التي لا تدخل
تحت الضبط كما يقال لفظ يدل لفظ اخر اما مرادف له او مساو
له فتأدية اصل المعنى وامثال ذلك وهذا النوع الثالث من الهيئات

يعرض بعضه للكلام بحسب امكانه وسائر متعلقاته جميعاً ويعرض بعضه
لها باعتبار بعض تلك الامور جميع الانواع الثلثة من البيان اما
على اخراج الكلام على مقتضى الظاهر او على اخراجه على خلافه وتمام
التفصيل يعرف في فنه فانه جعل فيه لكل منها باباً على حدة وبين فيه
مرجحات بينة بينة مما هو اشهر واظهر لان تمام مرجحات البيان لا يسعه
الا علم السر والخفيات وان امكن ان يضبط البيان التركيبية بنوع
ضبط ثم لضبط تلك الدلالات العقلية المفادة بها المعاني الزائدة
ومعرفة احوالها احتيج الى علم يضبط به انواع الدلالات العقلية ويعلم
بها احوالها وهو علم البيان وهو علم باحث عن الكلام ايضاً لانه
من جهة كيفيات الدلالات العقلية المتعلقة بالوضوح والخفاء المعتبرة فيه
وغرضه تحصيل ملكة الافادة بالدلالة العقلية فهم بدلالات بها وغايته
الاحتراز عن الخطأ في طرق الدلالات العقلية وبعض مباديه مدركات حاصلة
من تتبع كلمات البلغاء وبعضها وجدانية ذوقية وكذا الحال في
مبادي المعاني بل في اكثر العلوم العربية واعلم ان الاحتياج الى
علم البيان لمعرفة طرق الدلالات العقلية حتى يتميز الخفاء عن الوضوح
في تلك الطرق التحرز عن الدلالات الخفية خفاء يوجب التعقيد المعنوي
والخلل في الانتقال لكن قد يقصد في بعض المواضع بسبب من الاسباب
اخفاء الدلالات بحيث يؤدي الى التعقيد المعنوي وصعوبة الانتقال
لكن لا على وجه يخرج عن الذوق بالكلية حتى ينتهي الى درجة التعمية

الانتقال

الانتقال او كونه مردوداً عند الاذهان الوقادة المستقيمة فاحتيج
الى علم يبحث عن امثال تلك الدلالات ثم الدلالات لا فيجاز قد يكون الغاظها
وحروفها دالة على معان اخر مقصودة والباحث عن دلالات امثال تلك
الدلالات علم المعاني وقد لا يكون كذلك بل يكون تارة ذوات الالفاظ
والحروف بلا قصد دلالتها على معنى اخر ويكون اخرى ذوات الاشياء
الاخر والباحث عن دلالات امثال تلك الدلالات هو علم اللغز وعلم
من هذا ان الكلام الواحد يمكن ان يكون لغزاً ومعمى باعتبارين
كما اذا كان المدلول فيه الفاظاً وحروفاً فانه اذا قصد بها معان اخر
يكون معمى واذا قصد ذواتها بلا قصد دلالتها على معان اخر يكون
لغزاً كما في هذه الابيات الفارسية اي حكيمي كه ز كلك تو اگر
نقطه فتد بر رخ جمله نشينان فلك خال شود چيست آن
نام كه هر حرف نخستش الفي كه زيادت كني اي حسود دين دال
شود گر فصيحي بخرد باقي آن نام بزرگ بر زبان بر گذرانو بتغيين
لال شود وكما في هذين البيتين چار حرفت نام معلومي
كه تمناي اهل عالم گشت هست جاري چنان عجب كه ازو دوا
كو بكني بانداشت فان في الاول قصد اسم جلال وفي الثاني
قصد بيت فان قصد فيهما دلالة اللفظين على مفهومهما ايضاً
كما من قبيل المعمى وان لم يقصد كما من قبيل اللغز الا ان هذين
الاعتبارين لا يتصوران في جميع صور ما يقصد فيه الالفاظ والحروف

نقيضه دراهم ثمان

بيت

نقيضه حرف نام دو بيت
چون يكي بيفكني تا بيت

او كثيرا ما يكون فيها وتيقنه باطنه او ظاهرة في تعيين احدهما اكثر
مباحث هذين العلمين ماخوذة من تتبع كلام الكلوزين والعيين وبعضها
امور تخيلية يعرف بالذوق وجميع مسائلها منوط بالمناسبة بين الدلالات
والدلالات الخفية على وجه يقبلها الطبع السليم والوجدان المستقيم
واما موضوعهما وتعريفهما فقد علم من التقرير واما غرضهما وغايتهما فلك
عليك ان تعرفهما بالقياس الى العلوم السابقة وهذان العلمان
كانهما من لواحق علم البيان والبديع ثم اللائق لبيان الالفاظ
بعد كونها تامة في افادة المعاني الزائدة ورعاية دلالاتها عليها
ومتحلية بسببها بالحسن الذاتي ان لا يوضع في موضع الافادة الا
محلاة باطلى حسنة حساء فيما اذ لا يليق بشان الخدورات الحسناء
ان تجلى بالبسة الشوهاء وان قالوا في مقام المبالغة حسن خدا
بحيث ما اذا جبت شاطه نيت لان محط النظر اولا هو الحسن الصوري
الموضوعي واذا كانت الحسناء عارية ربما تبتهج عنها في اول النظرة فلا
يحصل الاطلاع على الحسن الذاتي فلابد ان يشغل النظر بالحسن
الصوري الوضعي حتى تتمكن النفس عن اعمال الة الادراك للحسن المعنوي
الذاتي وهو الذوق ما جنح الى فن يضبط الحسنات الصورية الوضعية
ويبحث عن احوالها وهو فن البديع وهو بحث عن الكلام ايضا
لكن من حيث انه كيف تحلى بالحسن الوضعي وغرضه تحصيل ملكة تحلية
الكلام بالمحسنات الوضعية وغايته الاحتراز عن الخطاء في تحلية

ومبادية

ومبادية تحصيل من تتبع الخطب والرسائل والاشعار المتحلية بالمحسنات البديعية
ثم الكلام الجارح بين جهتي الحسن الذاتي والعرضي لكونه كالجواهر الثمينة
الاثمان التي يبحث لها الاخران عما يزيد زيادة تاثيرة وجب
حفظه في الاذهان لئلا يتطرق اليه النسيان فلابد ان يراعى معه
ما يبسط النفس ويطربهم زيادة طرب ليكون له فضل تاثير
في القلب وزيادة تمكن في النفس فيحفظ الحافظة وهو الحصيل
بالمناسبات المناسبة وبالاعجاز متشابهة لكن ايراد الالفاظ عليها
لان الالفاظ تقرع الاسماع فما تناسبا وتشابه غرابة يكون
تناسب طبعي موثر في النفس فتميل اليها النفس فتنضبط في الخيال
ويتمكن معانيها في النفس ويتم تاثيرها في القلب تاثيرا بليغا بحيث
لا ينجي اثرها بل تنفها برهة من الزمان ما جنح الى علمين اخرين
باحثين عن الايقاع وتناسب اعجاز موضوع ذلك الايقاع
المعبرين في اشعار العرب والباحث عن الايقاع هو علم العروض
وهو علم بحث عن الكلام من حيث انه موضوع انواع الايقاعات
المناسبة المعتبرة عند العرب وغايته الاحتراز عن الخطاء في ايراد
الكلام عليه ومبادية مقدمات حاصلة من تتبع اشعار العرب
والباحث عن تناسب اعجاز موضوع تلك الايقاعات هو علم القافية
وهو علم بحث عن جهة تناسب اعجازه وغرضه تحصيل ملكة ايراد الكلام
الايقاعي على اعجازه متناسبة معتبرة عند العرب وغايته الاحتراز

علم العروض

والغرض منه تحصيل ملكة ايراد الكلام على وجه موزون مناسب الايقاع المعتبر عند العرب

عن الخطأ في ايراد الاعجاز ومباديه مقدمات حاصلة من تتبع اشعار
العرب وهذه العلوم المذكورة هي الاصول العلوم العربية الاصلية
منها اشير اليه وكذا ان يجعل علم مخارج الحروف وعلم المخارج
من النوع فتدبر ثم الكلام بعد عروض الاتباع وتناسب الاعجاز
ايضا فيه احوال اخر من حيث هو موضوع الاتباع وتناسب الاعجاز
ما يحتاج الى فن اخر باحث عن تلك الاحوال وهو علم فرض الشعر
وهو علم باحث عن الكلام من حيث انه موضوع للاحوال التي
يعرض له من حيث انه شعر من الحسن والقبح والجواز والامتناع
وغير ذلك من الاحوال العارضة للكلام من حيث انه شعر وهي احوال
خاصة معلومة عند ارباب الشعر وغرضه تحصيل ملكة ايراد الشعر
على تلك الاحوال الخاصة وغايته الاحتراز عن الخطأ في ذلك
الايراد ومباديه مقدمات حاصلة من تتبع اشعار العرب ثم الكلام
الشعري من حيث انه شعر لا بد له من مقدمات تخيلية يحصل منها الترغيب
والترهيب على ما هو الغرض من الشعر وايضا يختلف تلك المقدمات
التخيلية بحسب قوم قوم وليس في وسع كل احد ان يقف عليها ويميزها
بحسب الاقوام فاحتيج الى فن اخر يضبط تلك المقدمات ضبطا كليا
اجماليا ويميزها بحسب قوم قوم وموضوع ذلك العلم هو الشعر
من حيث مقدماته الممكنة ومباديه تحصل من تتبع مطالب الناس
بحسب قوم قوم والغرض منه تحصيل ملكة ايراد الكلام الشعري على مواد

مواد مناسبة وغايته الاحتراز عن الخطأ فيها واما تعريفه فعلى من
البيان المذكور من التعريف ثم الكلام من حيث انه نثر يعرض له احوال
مخصوصة فاحتيج الى فن اخر يضبط به تلك الاحوال وهو علم الانشاء
وهو علم باحث عن المنثور من حيث انه منثور وموضوعه ظاهر وغرضه
تحصيل ملكة يقتدر به على ايراد الكلام بالنثر على ما هو المعتبر فيه عند العرب
وغايته الاحتراز عن الخطأ في ذلك الايراد ومباديه ما اخوذ من
تتبع خطبهم ورسائلهم بل له استمداد عن جميع العلوم خصوصا الحكمة
العلمية والعلوم الشرعية وسير الكامل الكمل وحكايات الامم السابقة
ووصايا العقلاء وغير ذلك ثم الالسنة تختلف فيها الحال بحسب
اختلاف الامثال المستعملة فيها فلا بد ان يعلم الامثال
العربية بخصوص الفاظها وسياقاتها وموردها وسببها ورودها و
قائلها وزمانها ومكانها حتى لا يكون الخطأ فيها او استعمال في مقامها
فان الامثال اشد ما يحتاج اليه الناثر والمنشي لان الكلام
يكتسي به زيادة حسن فاحتيج الى علم باحث عن الامثال من تلك
الوجوه المذكورة وهو علم الامثال ومباديه مقدمات حاصلة بالتواتر
من الثقات في لسان العرب واما موضوعه فغرضه وغايته
مما يمكن ان يعلم مما ذكرنا لكل طائفة طائفة من العرب الشعراء المشهورين
ولهم اعلام والقاب وكنى وانساب واحوال جارية عليهم يوجب لكل
منها ايراد نوع من المعاني في اشعارهم ولا يعلم تلك المعاني

حق المعرفة الالمعرفة تلك الاحوال ايضا لكل طائفة منهم
اماكن مخصوصة ومواضع مشهورة وعادات مألوفة ورسوم
وغير ذلك من الشياء الخاصة لكل قوم قوم المذكورة في اشعارهم
وخطبهم ورسائلهم فاحتيج الى فن اخر يضبط تلك الامور المذكورة
وهو علم الادب صنف فيه الاصمعي وابو عبيدة كتابا كثيرة
تقربا عند الخليفة هارون الرشيد كان سبب هذا العلم وموضوعه
اشعار العرب من الحيثية الامورة المذكورة ومباديه ماخوذ
من الاستقراء والتواتر من الثقات وغرضه تحصيل ملكة ضبط تلك
الامور المذكورة وغايته الاحتراز عن الخطاء فيها ثم لكل طائفة
الفاظ خاصة متعارفة فيما بينهم مستعملة في المعاني لا بطريق الوضع
الاصلي بل بطريق النقل والتشبيه او الاستعارة او المجاز والكناية
فاحتيج الى فن اخر يعلم منه تلك المذكورات ويضبط به ولهما في هذا
الفن ايضا كتب كثيرة ومباديه استقرائية وموضوعه وغرضه وغايته
مما لا يخفى على الفطن ثم ان الفاظ العرب قد يوجد فيها ما يخالف
قواعد العلوم السابقة بحسب الظاهر بحيث لا يتيسر ادراجه فيها
بمجرد معرفة تلك القواعد السابقة فاحتيج الى فن اخر يعرف منه تطبيق
الكلام ما يخالفها على القواعد العربية وادراجها فيها وهو علم
الالغاز والاغلوطات وصاحب الكشاف قد صنف في هذا العلم كتابا
سماه الملغزات وهو علم يبحث فيه عن الالفاظ الخارجة لقواعد العربية

بحسب الظاهر من حيث تطبيقها عليها وموضوعه ظاهرة ومباديه خارجة
من العلوم السابقة وغرضه تحصيل ملكة تطبيق الالفاظ التي تراى بحسب الظ
مخالفة لقواعد العرب وغايته حفظ القواعد العربية عن طريق الاختلال
ثم ان الكلام من حيث انه يلقى الى الغائب يعرض له اعتبارات واحوال
اخر بحسب ذاته وبحسب نوشته وما يتعلق فيه لا من جهة اصل نوشته
وخطه بل من جهة اخرى يعرفها الكاتبون فاحتيج الى فن اخر يعرف
هذه الاحوال وهو علم يذكر في كتب الانشاء ولم يقرر ذكره في كتب
مستقلة فليتفرده من يشاء وتعريف ذلك العلم وموضوعه وغايته
وغرضه تلك ان نستخرجها بالقياس الى الفنون السابقة واما
مباديه فاكثرها برهانية وبعضها امور استحسانية ماخوذة واستمداده
ايضا من الحكمة العلمية ثم لا ذكر ما في صدر الرسالة من ان الالفاظ وحدها
لا تفي في ادائه الاعلام والاعلام بل لا بد من دوال اخر بالنسبة
الى الغائبين فوضع نقش الخطوط الدالة على الالفاظ الدالة على
المعاني احتيج الى تتبع احوال النقوش الدالة على الالفاظ العربية
من حيث انها دالة فدون فيها ستة علوم الاول علم يعرف
منه كيفية ان ينقش صور الحروف البسيطة واصول هيئتها وتميز
بعضها عن بعض حتى التميز وسبب اختيار تلك الصور المشابهة
من الاستقامة والتموجات المتنوعة واكثر استمداد هذا الفن
من الهندسة والثاني علم يعرف منه بحسب الاتية واللغة بترتيب حروف

التفنن في الكتابة بهذا الترتيب المعهود فيما بينها واشتراك بعضها بعض
في صورة الخط وازالة الالتباس بالنقط واختلاف تلك النقط
بكونها تحتانية في البعض وفوقانية في الاخر وموحدة او مثلثة
او مثنية وغير ذلك مما يتعلق بها الشان كترجيح صورة معينة
من تلك الصور المشاهدة المعلومة لبعض حرف ولابن جني في الخبر
رسائل كثيرة في هذا الفن الثاني علم يعرف منه تحسين تلك النقوش
وما يتعلق به من ادوات الكتابة وكيفية اتخاذها وتمييز جيدها
عن رديها والمشهور في تحسين الخط مصنفات هذا العلم كتبا كثيرة و
رايت رسالة لطيفة في هذا الفن لياقوت المستعصمي بين
فيها طريقته التي هي وجه هذا الفن الاستحسانات الناشية عن تنفنن
طباع طائفة او شخص شخص بحسب الالف والعادة والمزاج وغير ذلك
مما يؤثر في اختلاف الناس في استحسان الصور واستقباحها ولذلك
تراهم يختلفون في اختيار اصل اشكال الحروف كما يختلفون في الحروف
والكلمات نفسها وهذا العلم يتنوع بحسب قوم قوم او شخص شخص في استحسان
اشكال الحروف الرابع علم يبحث فيه عن كيفية تولد فروع الخطوط
المستنبطة عن اصولها بالاختصار والزيادة وغير ذلك من انواع
التغييرات بحسب غرض عن علم في فنه وحذاق الخطاطين
قد صنفوا فيه رسائل كثيرة فليطلب التفصيل منها الخامس علم يبحث
فيه عن علم مطلق التركيب بين اشكال بسائط الحروف العربية لتدار

الالفاظ

الالفاظ والموضوعات والاغراض والغايات في هذه العلوم
ظاهرة ولذا لم يذكرها واما مباديها فامور استحسانية يرجع كلها
او جلها الى عادة الكتبة الطبيعية في الاشكال المهاسنداد
من المناسبات وان كان علم املاء الخط العربية وهو علم يبحث بحسب الاتية
والكتبة عن الاحوال العارضة لنقوش الالفاظ العربية من جهة انها
نقوش الالفاظ العربية بعد رعاية حال تركيب بسائط الحروف مطلقا
وهذا العلم في الحقيقة فرع للعلوم السابقة عليه ويتنوع بتنوع انواع
الخطوط فان علم الاملاء في خط النسخ مخالف لعلم الاملاء في الخط الكوفي
وقس على هذا وموضوع هذا العلم وغرضه وغايته مما لا حاجة بيانه
لظهورها واما مباديه بحسب اتية مسائله فما يحصل بالتواتر من اوضاع
الخط العربي وتتبع الخطوط واما بحسب طلبها فاخوذة من علم الاشتقاق
والصرف ونحوهما هذا هو جملة علوم الباحثة عن الالفاظ العربية
بهذا اللفظ والكتابة موافق عددها عدد الحروف العربية واهم الا
البحوث عنها في كلها هي الاحوال الحاصلة لها بسبب اعتبار معتبر حتى لو
قطع النظر عن الاعتبار لم يكن تلك الاحوال الثابتة لها في نفسها
اذ لا يقتضيها طبع الالفاظ بلا اعتبار معتبر فيها فلذلك كانت
العربية من العلوم التي تتبدل بتبدل الالسنة بحسب الازمان واما
العلوم الشرعية فنقول لما كان تمدن الناس محتاجا الى قانون
يتصالحون فيه ويتوافقون عليه ولا يخفى ان المقنن مثل هذا القانون

ليس الا على من يكون جميع الاحوال بالنسبة اليه على السواء ويعلم ما يليق
بجميع اشخاص الناس من حيث هو جميع ليكون عدلا بالنسبة الى الجميع
من حيث هو جميع وذلك هو الله الحكيم الخبير بجميع دقايق الامور
وصفات الاسرار وتعلم ذلك القانون ممكنة لا يمكن لعامة البشر
الا بتوسط معلم مؤيد من عند الله بالايات الدالة على صدقه لان جناب
الحق تعالى عن ان يكون شريعته الكلية واردة وذلك المعلم لا بد ان
يكون من بني النوع وذا وجهين لتحصيل المناسبة بين المبدء والمستفيد
والتعليم عن ذلك المعلم لا يكون الا بطريق الالفاظ ثم ذلك المعلم
لا يتيسر ان يتعلم منه مشافهة بحسب عموم الازمان والاشخاص فلا بد
من ضبط الالفاظ الدالة على المعاني القانونية ثم التصديق بوجود
المتن وتصديق المبلغ منه فيما قاله وفهم المعاني القانونية
في تلك الالفاظ المضبوطة على ما هو المراد مما لا يتيسر لعامة البشر
الا بالتعلم من اصحاب ذلك المبلغ والتابعين لهم وهذا التعلم ايضا
لا يجري في عموم الاوقات وبالنسبة الى جميع اشخاص الناس تنشر الاذهان
لتدوين العلوم التي يحصل منها التصديق بوجود المتن وصدق
المبلغ ويضبط بها الالفاظ القانونية ويعرف معانيها ليبقى ذلك
القانون الذي ينتظم به امر المعاش والمعاد الى ما شاء الله تعالى
بقائه فلا جرم انحصر العلوم المتعلقة بقانون التمدن المسماة بالعلوم
الشرعية في خمسة اجناس جنس يبحث عن ذات المتن وذات المبلغ

منه

منه وجنس يبحث عن الالفاظ القانونية النازلة من حيث هي الالفاظ
وجنس يبحث عن الالفاظ القانونية الصادرة عن المعلم من حيث هي
الالفاظ ايضا وجنس يبحث عن الاحكام القانونية المستنبطة
من تلك الالفاظ وجنس يبحث عما يتعلق بتلك الاجناس الاربعة
ونحن نبين موضوعات اربعة انواع تلك الاجناس الخمسة على وجه التفصيل
فنقول وبالله التوفيق اما الجنس الاول فينحصر على نوعين الاول هو اصول
الكلام وهو علم يبحث عن احوال المتن والمبلغ منه التي يتوقف عليها ثبوت
الشرع وموضوعه ذاتهما من هذه الحيثية ومباديه مقدمات عقلية بديهية
او حسية وعيانية وفرضه نفسه وله ايضا فائدة الاقتدار على
اثبات موضوعات سائر العلوم الشرعية ودفع ما يطرق الى ثبوت الشرع
من شبه المبطلين النوع الثاني هو علم سير المبلغ وتواريخه وهو علم
باحث عن جميع احوال المبلغ من مبدء امره الى انتقاله من افعاله واخلاقه
واسبابه واصحابه وغير ذلك وموضوعه ذات المبلغ لكن من حيث الاحوال
التي لا يتوقف عليها ثبوت الشرع ومبناه على التواتر والغرض منه
ضبط تلك الاحوال وفوايدها لا يخفى كما لا يخفى على المتبصر واما الجنس
الثاني فينحصر في ثلثة عشر نوعا الاول علم يضبط به متن كلام الله تعالى
بوجوهه المختلفة النازلة عليها المتواترة عن النبي عم وهو علم القراءة
السبعة وهو علم يبحث فيه عن صور نظم كلام الله تعالى من حيث
وجوه الاختلافات المتواترة ومباديه مقدمات تواترية وله ايضا

علم الحديث

علم القراءة

ايضا استمداده في العلوم العربية والغرض منه تحصيل ملكة ضبط اختلافات
المتواترة وفائدته صون كلام الله تعالى عن تطرق التحريف والتغيير الثاني
علم يضبط به الاختلافات الغير المتواترة الواصلة الى حد الشهرة
اولا وهو علم القراءة الشاذة وهو علم يبحث فيه ايضا غير صور
نظم الكلام الا انه من حيث الاختلافات الغير المتواترة و
مباديه مقدمات مشهورة او مروية من الاحاد الموثوق بهم الثالث
علم الناسخ والمنسوخ وهو علم باحث عن ناسخ القرآن ومنسوخه واسباب
نسخه واحكامه وكيفية جمع القرآن بعد استنساخ المنسوخات بحسب اللفظ
والمعنى ومباديه بعضها تواترية وبعضها عقلية بديهية ضرورية في الدين
وبعضها اجماعية وغرضه حفظ القرآن عن تطرق الخلل بحسب اللفظ
والمعنى وفوائده ظاهرة في استنباط الاحكام والرابع علم يبحث
فيه عن مخارج الالفاظ العربية وهو علم التجويد واكثر مباديه ماخوذة
من علم مخارج الحروف العربية وبعضها بادية والغرض منه تحصيل ملكة
تجويد مخارج القرآن وفائدته تحسين الالحان والخامس علم
يبحث عن نظم القرآن بحسب الجزئية وهو علم الوقوف وهو علم
يبحث عن النظم من حيث انه في اي موضع يجوز القطع في القراءة
وفي اي موضع لا يجوز وكم له في الاجزاء بحسب الحروف والكلمات
والآيات والاعشار والاحزاب والمصاحف وغير ذلك من الاحوال
التي يتعلق بالتجزئة والقطع والوصل ومباديه مقدمات منقولة عن السلف

مبنية

مبنية على الامور الاستحسانية والغرض تحصيل ملكة تلك الامور
المذكورة وفائدته تحسين الالحان وتيسيره والاحتراز عن ايهام
الاستحباب في القراءة اما بحسب اللفظ او بحسب المعنى وتيسير حفظ النظم
السادس علم فيه يبحث عن كيفية رسم كتابة القرآن في المصاحف
وهو علم المصحف ومباديه مقدمات منقولة عن كتب الوحي مبنية على الاستحسان
والغرض منه تحصيل ملكة ذلك الرسم وفائدته تحسين كتابة
المصاحف وابقاء الرسم المعهود في عهد النبي عليه السلام لزيادة صون
النظم عن التحريف والتغيير السابع علم اسباب النزول وهو علم
باحث عن اسباب نزول سورة سورة واية واية ووقتها ومكانها
وغير ذلك ومباديه مقدمات مشهورة منقولة عن السلف والغرض
منه ضبط تلك الامور وله فوائد كثيرة لا فهم معاني القرآن واستنباط
الاحكام وعلم التفسير مستمد من هذا العلم الثامن علم خواص القرآن
وهو علم باحث من خواص قراءة الآيات والسور بحسب المعاش
والمعاد ومباديه مقدمات منقولة عن ارباب الانفس القدسية
وغرضه وفوائده مما لا يخفى والتاسع علم التفسير وهو علم باحث
عن معنى نظم القرآن بحسب ما يقتضيه قواعد لسان العرب ومباديه
في العلوم العربية واصول الكلام والغرض منه معرفة معاني النظم
وفائدته حصول القدرة على استنباط الاحكام الشرعية على وجه الصحة
والعاشر غرائب لغات القرآن التي لا يعلم بها علم متن اللغة ومباديه

علم رسم المصحف

علم اسباب النزول

علم خواص القرآن

علم التفسير

علم غرائب القرآن

مقدمات منقولة عن عظماء الدين الموثوق بهم كابن عباس ومقاتل
ومجاهد وكعب الاحبار وغيرهم وتعريفه وموضوعه وغرضه وغايته
مستغنية عن البيان الحادي عشر علم التأويل والتأويل صرف
الكلام عن ظاهره وهو علم يعرف منه المعاني التأويلية وموضوعه
الكلام من حيث تأويله ومباديه اما بديهية او مأخوذة من اصول الكلام
والغرض منه تحصيل ملكة التأويل في اي متشابه بل في اية اية اريد
وفايدته تحصيل القدرة على دفع شبه الفرق الضالة المتعلقة
بظواهر المتشابهات وتكثير المعاني القرآنية والثاني عشر علم رموز القرآن
واشاراته وهو علم باحث عن المعاني الخفية والكلمات الجفية المرموزة
ومباديه مقدمات مأخوذة من ارباب المكاشفات مبنية على مناسبات
خفية واعتبارات دقيقة والغرض منه تحصيل ملكة فهم الرموز و
الاشارات وفايدته الاطلاع على اسرار القرآن بحسب الطاقة
البشرية الثالث عشر علم دفع مطاعن القرآن وهو علم باحث
عن دفع اعتراضات الفضلاء الواردة على القرآن بحسب لفظه وبحسب معناه
ومباديه مأخوذة من العلوم العربية واصول الكلام والغرض تحصيل
الملكة لدفع امثال تلك المطاعن وفايدته دفع الوهن على عقايد
الضعفاء وتنبيههم على عقايد حقية القرآن واما الجنس الثالث
فينحصر في احد عشر علما الاول علم متن الحديث وهو علم باحث عن
الفاظ النبي عم بضبطها وتعيينها وتبيين طرقها وحصر تلك الطرق

بحسب الطاقة

بحسب الطاقة وعن رعاية شرايط الرواية وعن اخلاقه وآدابه
وافعاله وسائر احواله من حيث ان لها تعلقا بالدين اما بحسب المعاش
او المعاد والظاهر ان موضوعه تلك الامور المذكورة وقيل موضوعه
ذات النبي عليه السلام من حيثية تلك الامور ومباديه مقدمات مروية
عن الثقات والغرض منه تحصيل الملكة في تلك الامور ليستفع بها في
استنباط الاحكام على وجه القوة ولئلا يتطرق الخلل الى قوانين الشرع
وغير ذلك من منافع لا تخفى الثاني علم طب النبي عم وهو علم انور من علم
الحديث كافراز الفرايض من الفقه وهو علم يعرف منه ما قاله النبي عم
في امر تصحيح الابدان الانسانية وموضوعه ومباديه يظهر بالقياس الى
علم الحديث واما غرضه وغايته فاظهر من ان يخفى الثالث علم يبحث عن
ادوات الاحاديث بحسب ازمانهم واعلامهم وكناهم وازمانهم وامكنتهم
واعمارهم وغير ذلك من الاحوال ومباديه مقدمات مسموعة من الثقات
وغرضه تحصيل الملكة في احوال تلك الرواة فايدة الاحتراز عن الخطاء
في طرق الاحاديث الرابع علم ناسخ الحديث ومنسوخه الخامس
علم اسباب ورود الاحاديث وازمنته وامكنته وهذان العلمان
يعرف احوالهما بالمقايسة الى علم ناسخ القرآن ومنسوخه وعلم سبب نزوله
السادس علم شرح الحديث السابع علم تأويل اقوال النبي عليه السلام
والثامن علم رموز اقواله واشاراته والتاسع علم غرايب لغات
الحديث والعاشر علم دفع مطاعن الحديث وهذه العلوم الخمسة الاخيرة

يوف احوالها بالمناسبة الى امثالها في العلوم الثانية فلنا غنى عن
بيانها الى دى عشر علم تنقيح الاحاديث وهو علم باحث عن اقوال
النبي وم وافعاله بحسب تنقيح مخالفة بعضها ببعض لبعض او للقوانين
بالنظر الى الظاهر ومباديه ماخوذة من العلوم اللغوية والشرعية وغرضه
تحصيل ملكة التنقيح وغايته دفع شبهة يمكن ان يتطرق بها الخلل
الى قواعد الدين واما الجنس الرابع فانواعه منحصرة في ستة علوم
الاول فروع علم الكلام وهو علم باحث عن الاحكام الاعتقادية
المستنبطة عن اقوال الشارع بعد اثبات الشرع باصول الكلام كاحوال
المعاد الجسماني وغير ذلك من الاحوال التي لا طريق للعقل الى اثباتها
الا باخبار المخبر الصادق ولك ان تعد اصول الكلام مع فروعه علما
واحدا لان المتاخرين خلطوا ذلك العلم باصول الكلام وجعلوها
علما واحدا باحثا عن العلوم من حيث انه يتعلق به اثبات العقائد
الدينية ولا حجر فيه لان عد طائفة من المسائل المتعلقة بطائفة
من الاحوال علما واحدا مستقلا برأسه استحساني فلكل واحد
ان يفرد بالتدوين اية طائفة شاء اذا كان فيه جهة استحسانية
على زعمه ومبادي هذا العلم ماخوذة من علم الادب وعلم التفسير ونحو
ذلك وغرضه وغايته حصول نفسه وان كان يترتب عليه فوائد
اخرى عرضية الثاني علم اصول الفقه وهو علم باحث عن استنباط
الاحكام الشرعية الكلية الاجمالية العملية من ادلتها الاجمالية

وموضوعه

والغرض منه تحصيل ملكة استنباط الاحكام الشرعية العملية المتعلقة من ادلتها التفصيلية

وموضوعه الادلة الشرعية الكلية من حيث انها كيف يستنبط
منها الاحكام الشرعية الاجمالية ومباديها ماخوذة من العربية
وبعضها من العلوم الشرعية وغايته استنباط تلك الاحكام على
وجه الصحة الثالث علم الخلاف وهو علم باحث عن وجوه الاستنباطات
المختلفة من الادلة الاجمالية والتفصيلية الذاهب الى كل منها طائفة
من العلماء بحسب الابرام والنقض الى ان يتحد وضع تلك الوجوه و
مباديه مستنبطة من علم الجدل وله استمداد من العلوم الكثيرة من العربية
والشرعية وغرضه تحصيل ملكة الابرام والنقض وغايته دفع الشكوك
عن المذهب وابقاءها في المدة الى الف الرابع علم الفقه وهو
علم باحث عن الاحكام العملية التفصيلية الشرعية من حيث انها
مستنبطة من ادلتها التفصيلية ومباديه ماخوذة من اصول
الفقه وله استمداد من العلوم الاخر من الشرعيات والعربية والغرض
تحصيل ملكة الاقتدار على الاعمال الشرعية وغايته حصول العمل
به على وجه الشرع الى الخامس علم الفرائض وهو باب من ابواب الفقه
افرد وجعل علما برأسه لكثرة مسائله ولان له جهة واحدة
استحسن بها عده علما على حدة وهي التعلق بالاحوال الميت وهو علم باحث
عن كيفية قسمة تركة الميت وموضوعه الميت من حيث قسمة تركته و
مستمد من العلوم التي يستمد منها الفقه وله ايضا استمداد من علم
الحساب والغرض منه تحصيل ملكة القسمة وغايته حصول القسمة على

على وجه الصواب **السادس** علم الشروط والسجلات وهو من فروع الفقه
وهو علم باحث عن كيفية ثبت الكلام الاحكام الثابتة عند القاضي
في الكتب والسجلات على وجه يصح الاحتجاج به عند انقضاء شهود الحال
وموضوعه تلك الاحكام من حيث الكتابة وبعض مباديه ماخوذ
من الفقه وبعضها من علم الانشاء وبعضها من الرسوم والعادات
او الرسوم الاصطلاحية **واما الجنس الثاني** اي الباحث عما يتعلق بتلك
الاجناس الاربعة المذكورة فاما ان يكون تعلقه بها تعلق المبادي
او تعلق التمات والاول منحصر في خمسة علوم **الاول** علم النظر
وهو علم باحث عن كيفية ترتيب المعلومات على وجه يؤدي الى تحصيل
مجهول وموضوعه معين في فنه على وجه الاستقصاء فلا حاجة لنا الى
بيانه ومباديه بعضها مبين فيه لكن على وجه لا يؤدي الى الدور
على ما بين في موضعه والغرض منه تحصيل القانونية ليتحرز بها
عن الخطاء في الترتيب **الثاني** علم المناظرة وهو علم باحث
عن كيفية ايراد الكلام بين المناظرين وموضوعه الادلة
من حيث انها يثبت بها المدعى على الغير ومباديه امور مبينة
بنفسها والغرض منه تحصيل ملكة طرق المناظرة لئلا يقع الخبط
في البحث فيتضح ما هو الحق بين المناظرين **الثالث** علم الجدل وهو
علم باحث عن الطرق التي يقتدر به على ابرام اي وضع كان اريد
وعلى هدمه في اي مطلوب كان وهذا العلم من فروع علم النظر

وجه

وبين علم الخلاف ومباديه بعضها مبين في علم النظر وبعضها امور
خطابية وبعضها امور عادية ولا استمداد ايضا من المناظرة وهو
تلك الطرق والغرض منه تحصيل ملكة الهدم والابرام وفائدته
كثيرة في الاحكام العملية والعلمية من جهة الالزام على الفرق المخالفة
ودفع شكوكهم **الرابع** علم معرفة الساعات واوقات الصلوة والحج و
سمت القبلة وهو علم بين مباديه في العلوم الرياضية وتعريفه و
موضوعه وغايته وغرضه مستغنى عن البيان **الخامس** علم قدر ما
يتوقف عليه معرفة قسمة التركة من العلوم الحسابية وهو علم بين مباديه
في الحسابيات والهندسيات والباقي ط وشاكي في سبعة علوم من تتمة
العلوم الشرعية العملية **الاول** علم الاخلاق وهو علم باحث
عن كيفية تبديل الاخلاق على القانون الشرعية الحميدة وموضوعه
الاخلاق من حيث انها ردية ومن حيث انها جيدة و
كيف يمكن تبديل الردية بالجيدة ومباديه بعضها بديهي وبعضها
مبين في العلوم الشرعية والغرض منه تطهير الاخلاق الردية
وفائدته تحصيل سعادت الدارين **الثاني** علم الموعظة وهو علم جمع
فيه ما هو سبب الانزجار عن المعصية والانزعاج الى الامور التي بين
الامور المنسبة الطباع عامة الناس ومن مباديه حكايات الامم الماضية
الاعمال والاخلاق من الصلحاء والعباد والزهاد والمشايخ والعلماء
العاملين بعلومهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وغرضه البحث

بتكميل النفوس بالعلم والعمل وغايته حصول الانزجار والانزعاج
ليحصل لها فوز سعادة الدنيا والآخرة الثالث علم الادعية
والاوراد وهو علم يبحث عن الادعية المأثورة والاوراد المشهورة
بتصحيحها وضبطها وتصحيح رواياتها واوقات قراءتها وشرائطها
مباديه مبينة في العلوم الشرعية والغرض منه تحصيل ملكة الادعية
والاوراد على الوجه المذكور ليتوسل باستعمالها الى الفوائد الدينية
والدنياوية الرابع علم الآثار وهو علم باحث عن قول العلماء الراسخين
من الصحابة والتابعين لهم وسائر السلف واخلاقهم وسيرهم
في امر الدين والدنيا ومباديه امور مسموعة من الثقات والغرض
منه معرفة تلك الامور المذكورة ليقتدى بهم وينال ما نالوه و
هذا الفن اشد مما يحتاج اليه علم الموعظة الخامس وهو علم الآداب
واجراء الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وضبط اصولهما على وجه
يرتفع فيه جانبا البائع والمشتري وهو علم باحث عن الامور الجارية
بين اهل البلد متعاملين اتم التي لا يتم التمدن بدونها من حيث
اجرائها على قانون العدل بحيث يتم التراضي من المتعاملين
وعن سياسة العباد بنهي المنكر او امر المعروف بحيث لا يؤدي
الى مشاجرات وشرور بين العباد بحيث راه الخليفة من الزجر
والمنع ومبادي هذا العلم بعضها فقهي وبعضها امور استحسانية
ناشئة من رأي الخليفة وهذا العلم من ادق العلوم ولا يدركه

ثبات صحتها وتكرارها

الا من له

الا من له فهم ثاقب وحدس صائب اذ الاشخاص والازمان
والاحوال ليست على وتيرة واحدة فلا بد لكل واحد من
الازمان والاشخاص والاحوال سياسة خاصة مغايرة لآخر
منها وغير ذلك من اصعب الامور فلذلك لا يليق بحسب الاسباب
الا من له قوة حدسية مجردة عن الاهواء والاغراض كعزل الحكام
رضه ولذلك كان علماؤه في هذا الشأن والغرض من ذلك العلم
تحصيل الملكة في معرفة تلك الاحوال المذكورة وفائدته اجراء الامور
المدن في مجاري الاحوال على الوجه الاتم السادس علم يعرف
به كيفية تحصيل مال الفيء وضبطه على وجه السهولة وصرفه الى المواجب
له ومبادي هذا العلم بعضها فقهي وبعضها عادي وبعضها سياسي
والغرض منه تحصيل الملكة المتعلقة بالضبط والصرف وفائدته حصول
مال الفيء عن الضياع وايصاله الى مستحقه السابع علم يعرف منه كيفية
ترتيب العساكر وتجهيزها وتحصيل الاموال وضبط المدن وحفظ
الثغور ودفع البغاة وهدم المتغلبة وصيانة الطرق عن قطاع
الطرق واللصوص وترتيب امر الجهاد وابقاء المواجب في ملك
المذكورات على وجه صالح العامة المسلمين بحيث لا يقع الخبط فيها كيلا
تؤدي الى الاختلال امر دينهم ودنياهم من غارات اموالهم ونهب
عيالهم والجلاء عن اوطانهم اعاذنا الله منها وهذا العلم اشد
مما يحتاج اليه واصعب ما ينال ومبادي ذلك العلم بعضها فقهي وبعضها

الغرض من تحصيل مال الفيء وضبطه

فهذا محتاج الى الفطرة السليمة والنفس المستقيمة ونفس ارجى
وطبع حكمي وعقل سليم ولذلك يرى ما يرى في امور الخلافة وسياسة
المدن والغرض والغاية من هذا العلم اظهر من ان يخفى ثم ان اصول
الفقه وفروعه والفرائض وعلم ناسخ ومنسوخه وعلم شرح الحديث
وعلم تاويل الحديث وعلم تمييز الحديث وعلم الشروط وعلم الاحتساب
علوم مخالفة عند الشافعي لا عند الائمة الثلثة الباقية من امثالها
وقس عليه الحال بالنسبة الى المالكي وكذا علم الخلاف من الائمة علم مستقل
براسه ممتاز عن ساير العلوم الشرعية بالحد والموضوع والمبادي و
الاغراض والغايات كما لا يخفى كلها على من له ادنى فطنة وهذا جملة
العلوم الشرعية على مذهب اهل السنة والجماعة موافقا عددها لقول
النبي عم ستفترق امتي ثلثا وسبعين فرقة وفيه نكتة خفية
تامل واعلم اني ربما تركت في بعض العلوم بيان حده او موضوعه
او مباديه او غايته او غرضه او بيان اثنين منها او ثلثة او
جميعها ثقة بفطنتك وخوفا من الاملال فعليك بالتامل فيه
ومن الله التوفيق ايها المشغوف باستعلام الحقايق رؤية المعروف
الى استكشاف الدقايق همة اني مهدت لكم ضوابط تحقيقات وقواعد
تدقيقات لم يفرغ سمعك الى هذا الان من علماء الزمان الا في دلك
لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد لقد كنت في غفلة
من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فابدمني

الى كل ذكي

الى كل ذكي جبل طبعه على الانصاف واخشى كل النفسة ان تمج
اهل العناد والاعتساف وهم الذين في قلوبهم اكنة لا يكادون
يفقهون قولا اولئك كالانعام بل هم اضل سبيلا فمن خالف
وصيتي فالله بيني وبينه وكفى به وكيلا اللهم يا دافع الفصل
منك الابتداء واليك الانتهاء والله اعلم

بالصواب واليه المرجع

والكتاب

تم

بلغ مقابلة بعد الاكمال

الحمد لله الذي خلق الانسان اطوارا نشأة وروحا وجسما وجعل
ذلك التركيب العجيب على خزائن اسراره طلسما والصلوة على
الرسل هداة السبل خصوصا منهم من هو اشرفهم انما وافرهم قسما
اعلم ان الشخص الانساني بظاهره الكثيف جسد ظلماني ناقص كلام تام
زايل وباطنه اللطيف جسم نوراني سار في الهيكل المحسوس سريان
الماء في الورد وان كان في العجم كامل غير قابل للزوال حامل صفات
الكمال من العقل والفهم ونيره الشريف لطفه رباني كل في صفة
اللسان ليس ورده وراء عبادان قال الامام الرازي في
التفسير الكبير انهم قالوا لا يجوز ان يكون الانسان عبارة عن هذا
الهيكل المحسوس لان اجزائه ابدا في النمو والذبول والزيادة
والنقصان والاستكمال والذوبان ولا شك ان الانسان
من حيث هو هو امر باق من اول عمره الى اخره وغير الباقي
غير الباقي فالمشار اليه عند كل احد بقوله انا وجب ان يكون مغايرا لهذا
الهيكل ثم اختلفوا عند ذلك فمن الذي يشير اليه كل احد
بقوله انا الى اشياء هو والاقوال فيها كثيرة الا ان اسناها

تحقيقا

تحقيقا وتلخيصا انها اجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان
النار في الجمر والدهن في السمسم وماء الورد في الورد ثم المحققون منهم
قالوا ان الاجسام التي هي باقية من اول العمر الى اخره جسم
مخالفة بالماهية والحقيقة التي منها ائتلفت هذا الهيكل وتلك
الاجسام حية لذاتها مدركة لذاتها نورانية لذاتها فاذا انحلت
هذا البدن وصارت سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم
صار هذا الهيكل ستيرا بنور ذلك الروح متحركا بحركته ثم ان
هذا الهيكل ابدا في الذوبان والتحلل والتبدل الا ان تلك
الاجزاء باقية بحالها وانما لا يعرض لها التحلل لانها مخالفة بالماهية
لهذه الاجسام المتغايرة فاذا فسد هذا القالب انفصلت تلك
الاجسام اللطيفة النورانية الى عالم السموات والعدل والطهارة
ان كانت من زمرة السعداء والى الجحيم وعالم الافات ان كانت
من جملة الاشقياء الى هنا كلامه واذا تحققت ما تلوناه عليك
فقد وقفت على بطلان الاستدلال بتحلل البدن واجزائه
على ان وراء هذا البدن واجزائه امرا مجردا هو الانسان في الحقيقة
وهو الذي يشير اليه كل احد بقوله انا لما عرفت ان الثابت
به ان حقيقة الانسان وراء هذا الهيكل المحسوس ولا يلزم منه
مجردا لجواز ان يكون جسما لطيفا على الوجه الذي ذكره الامام
وعلى فساد ما قيل ان كون المشار اليه بانا جسما غير البدن واجزائه

واجزائه باطل اتفاقا من العقلاء بل بديهة لانه ان اراد بالبدن
واجزائه الهيكل المحسوس واجزاءه كما هو الظاهر فقوله انه باطل
باتفاق العقلاء فرية ملاحدة ودعوى البداهة باطلة بالبداهة
وان اراد بما يطلق البدن واجزائه فكلامه لا يناسب المقام
اذ لا يتم الترتيب لانه ذكره في قبيل ما قبل انت وراء
هذا البدن واجزائه فلا تكون جسما اصلا واذا وقفت
على حقيقة الروح الانساني فقد اطلعت على سر المعراج الجسماني
وانكشف لديك وجه عمل قول عائشة رضه ما فقدت جسد محمد صلعم
ليلة المعراج ولكن عرج بروحه هكذا ذكره الحديث في الكشاف
ومن غفل عن اخره تعسف في تاويله قائلا والمعنى ما فقدت جسده
عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد
جميعا انت حيوان بجسدك الكثيف مظهرك ظاهر عالم الحركة اعني
مظهر الحس المسمى بعالم الملك ملكه بجسمك اللطيف مظهرك
باطن عالم الحركة اعني مظهر الخيال المسمى بعالم الملكوت انسان
بجوهرك النطيف عن كدورات عالم الكون والفساد مظهر عالم
الكون اعني مظهر العقل المسمى بعالم الجبروت لما جسدك الكثيف
فهذا الهيكل المحسوس ولما جسمك اللطيف فتلك النفس المجردة التي يتوفاها
الله تعالى حين مفارقتك عن الدنيا ذكر الخطيب ابو بكر عن مالك
بن انس رضه ان ملك الموت يقبض الروح والله تعالى يتوفى الانفس

حين موتها قال الامام القرطبي في التذكرة ان الروح جسم لطيف
يتشابك بالاجسام المتولدة بالحب ويخرج وفي الكفاية يلطف ويدرج وبه الى
الحي للموت ولا يفنى وهو محال اول ليس له اخر ويعشق ويدين
وانه ذو روح طيب وخبيث وهي صفة الاجسام لا صفة الاعراض
وهذا غاية في البيان ولا يعطيه عروس اقد اختلف الناس في
الروح اختلافا كثيرا اصح ما قيل فيه ما ذكرك وهو مذهب اهل السنة
انه جسم ثم قال وكل من يقول ان الروح يموت ويفنى فهو ملحد
كذلك من يقول بالتناسخ الى هنا كلامه واذا انكشف لك
حال الروح فقد وقفت على اسرار عالم الروح واحوال القبر
وما فيه من الالم واللذة الجسمانيين وانجلى عندك وجه كونه روضة
من رياض الجنان او حفرة من حفرة النيران وكان عندك
حل شبهات المنكرين له على طرف الثمام واعلم ان بين الجسم اللطيف
المعبر عنه بالروح والجسد الكثيف المعبر عنه بالبدن بخارا لطيفا
هو علاقة بين الروح والبدن وهو الذي يعبر عنه في الحكمة بالروح
الحيواني فما دام ذلك البخار باقيا على الوجه الذي يصلح ان يكون
علاقة بينهما فالحيوة قائمة وعند انطفائه وخروجه عن الصلاحية
لذلك تزول الحيوة ويخرج الروح عن البدن خروجا اضطراريا
وهو الموت الحقيقي وكما يخرج الروح عن البدن خروجا اضطراريا
كذلك قد يخرج عنه خروجا اختياريا ويعود اليه متى شاء

وهو الذي سماه الصوفية بالانسلاخ وذلك مع بقاء العلاقة
بينه وبين البدن لعدم انطفاء ذلك النجم اللطيف وعدم
خروجه من حد الصلاحية ومن هنا ينكشف لك وجه قوله صلى الله
عليه وسلم موتوا قبل ان تموتوا قال بعض الكمل اعلم ان للحشر
عاما وخاصا والخص فالعام هو خروج الاجساد من القبور
الى المحشر يوم النشور والحشر الخاص هو خروج الارواح الاخروية
من قبور الاجسام الدنيوية بالسير والسلوك في حال حياتهم
الى عالم الروحانية لانهم ماتوا بالارادة عن الصفات الحيوانية
النفسانية قبل ان يموتوا بالموت عن صورها الحيوانية والحشر
الاخص هو الخروج من قبور الانانية الروحانية الى موجة الرحمانية
وهي مقام الحبيب فيبقى مع الله بل هو في خلوة لي مع الله وقت
لا يسعني ملك مقرب ولا جبرائيل عم ولا نبي مرسل وهو هويته
صلى الله عليه وسلم وهذا هو الوحدة التي اشير اليه في قوله خم
فان اي واليم ما به الاشتراك بين اسم الرحمن ومحمد فافهم انتهى
كلامه وكما ان الموت نوعان اضطراري واختياري كذلك
الولادة نوعان اضطراري كخلق الله تعالى ولا دخل للكسب وهو
الذي اشار اليه عيسى عليه السلام بقوله لن يلج ملكوت السموات
من لم يولد مرتين ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات
والارض بالتجرد عن البنيات الجسمانية والتعلقات البدنية فانفذوا

لتخرقوا في سلك الارواح الملكوتية والنفوس الجبروتية او
يصلوا الى الحضرة الالهية لا تنفذون الا بسلطان اي
بحجة بينة من التوحيد والتجريد والتفريد
بالعلم والفناء في الله سبحانه وتعالى
والله اعلم

سبحانك سبحانك ما اعظم شانك واظهر برهانك انت الشاهد في العين
ولا يشاهدك العين انت اقرب الى الشيء من عينه وقد حال الحجب في البين
ولا يبصرك نواظر البصائر الا بانوارك ولا يظهر ظواهر
الدلايل الا باظهارك فانت الدال على ذاتك بذاتك ثم على
ما سواك بانوار صفاتك اخرجنا من الظلمات الى النور وبخلاص الى
تكاتس في مهاوي عالم الزور وصل على الهادي اليك بعد ما وقف
غاسق الجهالة والقائد على جنابك حيث انتقب وجه محجة الهدى
بظلم الضلالة محمد مجمع الكمالات الانسية واله واصحابه ذوي النفوس
الكريمة ما دارت الادوار والازمان وتسلسلت سلسلة
الاسباب والاكوان وبعد فيقول الفقير الى عفو ربه الحقيق محمد
اسعد الدواني الصديقي قد جرت في هذه الرسالة وجوه براهين اثبات
الواجب قبل ذكره ما اورده ائمة الحكمة والكلام واجتهدت
في تبيين مباينها وترتيب مقدماتها على ابلغ النظام ثم اعقبتها
بما خطر لي من وجوه النقض والابرام والدفع والاتمام لكل

صح به خاطري

في جميع ذلك مسلك الانصاف ناكبا عن سبيل الجور والاعتساف
وقد سعيت في ترتيب المقاصد الى الافهام وان افضى الى الاطناب
في الكلام فان المقاصد في انفسها غامضة مكروهة ان يجتمع تعقيد
اللفظ ودقة المعنى فيعسر نظره ويتعسر فهمه وقد كتبتها في يومين
من اقصر ايام الصيف ما خلا برهان التطبيق والله ولي التوفيق وبيده
ازمة التحقيق اعلم ان البراهين المؤدية الى هذا المطلب منحصرة
في مسلكين احدهما يتوقف على ابطال الدور والتسلسل والاخر ليس كذلك
بل يدل على اثبات الواجب ثم ينتقل منه الى بطلان الدور والتسلسل كما
سيرد عليك لا جرم رتبنا الرسالة على مقصدين لبيان المسلكين وكما
كان الكلام البسط رايناه ان نقدمه فنقول المقصد الاول في المسلك
الاول وفيه طرق الطريق الاول ما قالوا لا شك في وجود ممكن ما كالمركبات
فانه استند الى الواجب ابتداء او بواسطة ثبت المط والا كان
رجع سلسلة الاستناد في شيء من المراتب دار والا تسلسل العلل الى
غير النهاية اذ كل ممكن فله علة وح نقول جميع الممكنات اي تلك الاشياء
بحيث لا يشذ عنها شيء منها موجود اذ لو كان معدوما لكان فرد
من افرادها معدوما ضرورة ان ما يوجد جميع افرادها فهو موجود وكذا
ما اعتبرنا الا تلك الافراد الموجودة لا المجموع الماخوذ فيه الهيئة
الاجتماعية الاعتبارية المعدومة ما لا جزاء بما هو موجودة فيكون
الموجود المجموع بهذا المعنى موجودا ولا شك انه ممكن لاحتياجه الى كل واحد

كل واحد من الممكنات الماخوذة فيه والمحتاج خصوصا الى الممكن
ممكن وكل ممكن فله علة فعلية اما نفس المجموع او جزؤه او امر خارج
عنه والاول باطل ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول وامتناع تقدم
الشيء على نفسه والثاني ايضا باطل لان علة الكل يجب ان يكون علة
الجزء لا من كل ممكن محتاج الى علة فلو لم يكن علة المجموع علة لكل جزء
لكان بعض الاجزاء معللا بعلة اخرى فلا يكون ما فرض علة للمجموع
وحده علة له بل بعضه فقط واذا كان علة لكل جزء فيكون ذلك
الجزء علة لنفسه وللعلة واذا بطل القسمان تعين الثالث فيكون
علة امر موجود خارجا والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب
لذاته وهو المط وعلى هذا التقرير اندفع عنه عدة ما يرد عليه منها
ان المجموع يشعر بالتناهي وما لا يتناهي لا مجموع له فاثبات الواجب
بما يشعر بالتناهي مصادرة وذلك لما عرفت ان المراد بالمجموع الآحاد
بحيث لا يشذ عنها شيء وقد لوحظت باسر اجمالي شامل لها ومنها
انه ان اريد بالمجموع كل واحد من احاد السلسلة فعلته ممكن آخر متسلسل
الى غير النهاية وان اريد بالمجموع من حيث هو مجموع فلا نم انه موجود لعدم
تحقق الجزء الصوري اعني الهيئة الاجتماعية وذلك لما مر من ان المراد
المتعدد بلا ملاحظة الهيئة الاجتماعية كما في الآحاد حيث قيل انها
الوحدات من غير ان يلاحظ فيها الهيئة وقد بينا ان الكل بهذا المعنى
موجود لوجود اجزائه وتحقيقه ان الآحاد قد يلاحظ واحد واحد

وقد لا يلاحظ

وقد لا يلاحظ باسرها دفعة والاول ان كان بملاحظات متعددة
بحسب عدة الآحاد فهو المسمى بالتفصيلي وان كان بملاحظة واحدة
باسر اجمالي شامل لواحد واحد على سبيل البدل فهو المعنى الكلي الافرادي
واشكل هو المعنى الكلي المجموعي ولا حاجة في ذلك الى اعتبار الهيئة الاجتماعية
فافهم ذلك ثم بقي عليه ايراد وهو انه ان اريد بالعلة العلة التامة
فلم لا يجوز ان يكون نفسه قوله ضرورة وجوب تقدم العلة على
المعلول فانا ممنوع في العلة التامة اذ لو وجب تقدم العلة التامة
لزم في المركبات تقدمها على نفسها بمرتبتين لان مجموع الاجزاء المادية
والصورية جزء من العلة التامة فيكون متقدما عليها وهي على هذا
التقرير متقدمة على المعلول المركب الذي هو عين مجموع الاجزاء
وايضا جميع الموجودات من الواجب والممكن ممكن لاحتياجه الى الاجزاء
والعلة التامة نفسه اذ ليست جزءا منه ضرورة احتياجه الى الهيئة
الاجزاء ولا خارجا عنه اذ لا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه
وايضا العلة التامة مجموع امور كل واحد منها متقدم ولا يلزم
منه تقدم المجموع فان وجود جميع اجزاء الشيء غير متقدم عليه بل هو عينه
مع ان كلا منها متقدم عليه وان اريد بالعلة الفاعل فلم لا يجوز
ان يكون جزءا قوله لان علة الكل علة لكل جزء فيكون علة لنفسه
وللعلة فانا نلزم لو كان علة تامة للكل اذ هو لا يتوقف
الكل على ما هو خارج عنه والمفروض كونه علة فاعلية وهو لا يحتاج

نعم ان المفروض وان لم يحتاج الى الغير مطلقا لكنه يحتاج الى الفاعل خارج عن فاعلية الكل

الاحتياج الى الغير والجواب ان المراد بالفاعل لا مطلقا بل الفاعل
المستقل بالتأثير يعني انه لا يستند المعلول الا اليه او الى ما
صدر عنه والفاعل المستقل بهذا المعنى في المجموع الذي هو مجموع اجزاء
ممكن يجب ان يكون فاعلا في كل واحد واذا لم يكن فاعلا
مستقلا في المجموع ضرورة استناد بعض الاجزاء الى غيره وغير
معلولا له لا يقال نحن نمنع وجوب كون الفاعل المستقل في المجموع
فاعلا في كل جزء ونسنده بالمركب من الواجب والممكن فان الفاعل
المستقل فيه هو الواجب وهو جزؤه لانا نقول ليس لكم هذا المنع
بعد قيام الدليل عليه في المركب من الممكنات الصرفة بل لا بد من منع
تقدمت الدليل وتلك العدات باسرها ظاهرة غير قابلة للمنع
وليس لكم ان تقولوا انه ينتقض بالمركب من الواجب والممكن
فان الدليل المذكور لا يجري فيه قيل وهذا يتبين بطلان ما قيل
انه يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة للمجموع وهو معلول
لما قبله مرتبة واحدة وهكذا لانه لو كان ما قبل المعلول
الاخير علة موجدة للسلسلة باسرها مستقلة بالتأثير
فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعا واعترض على هذا الجواب
بانه لو لزم ان يكون فاعل المجموع بالاستقلال فاعلا لكل جزء
كذلك للزوم في مركب بين اجزائه مراتب زمانية كالسرير مثلا اما
تقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته المستقلة

اولا بانا

اولا بانا من ان فاعل المجموع بالاستقلال كان موجودا عند وجود الجزء
الاول اولا وعلى الاول يلزم تخلف الجزء الثاني عن علته المستقلة وعلى
الثاني يلزم تقدم الجزء الاول على وجود علته وايضا لو فرضنا ثلثة اشياء
كل منها معلول لعلة اخرى مستقلة يكون مجموع العلل الثلثة علة مستقلة
لمجموع المعلولات مع انه ليس علة لشيء من تلك المعلولات الثلثة ضرورة استناد
كل منها الى واحدة فقط من تلك العلل واجيب عن الاول بان التخلف
عن الفاعل المستقل بهذا المعنى غير ممتنع اذ لم يعتبر فيه استجماع
جميع ما لا بد منه في التأثير والممتنع هو التخلف عن الفاعل المستجمع
ان المراد بكون فاعل الكل بالاستقلال فاعلا لكل جزء كذلك ان لا
يكون فاعله غاير فاعل الكل لا انه بعينه يكون فاعلا لكل جزء
وبهذا يندفع الايراد الثاني ايضا وهذا القدر كاف في غرضنا وهو ابطال
كون الجزء علة مستقلة لجميع الممكنات لانه لو لم يكن علة ذلك الجزء خارجة
عنه فهو اما عينه فيلزم تقدم الشيء على نفسه او داخل فيه وينتقل الكلام
اليه الى ان ينتهي الى ما يكون علة لنفسه او يتسلسل وهو فكل جزء فرض
علة لتلك السلسلة فعلته اولى منه بان يكون علة لها لان تأثيره
اكثر لكون ذلك الجزء اثره وهو ليس اثر النفس فيلزم ترجيح المرجوح
ويمكن التمسك بهذا في نفي علية الجزء ابتداء بان يقال كل جزء فرض علة
للمجموع فان علته اولى منه للعلية بالمجموع لانه اكثر تأثيرا منه فيلزم
ترجيح المرجوح وقد اعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون علة المجموع

بالمعنى المذكور نفسه لنعم انه كاف في وجوده من غير احتياج الى امر خارج
عنه فان اتخذ علة للاول والثالث لكنه لم يكن واحد كل واحد من الاحاد
علة فيها ولما لم يكن المجموع المأخوذ على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج
الى علة خارجة من علل الافراد ولا امتناع في تعليل الشيء بنفسه
على طريق توزيع الاحاد على الاحاد واما الممتنع تعليل الشيء نفسه
بالمرة سواء كان بسيطا في نفسه او مركبا واجيب بان المجموع
بهذا الاعتبار عين الاحاد بالكلية ولا شك ان هذه الاحاد ممكنات
موجودة كما ان كلا منها ممكن موجود وكما ان الممكن الوجود الواجب
يحتاج الى علة موجدة كافية في ايجاده كذلك الممكنات المتعلق
الموجودة الى علة موجدة كافية في ايجاده وتلك العلة لا يمكن
ان يكون غيرها لان العلة الموجدة للشيء سواء كان واحدا في نفسه
او متعددا يجب ان يتقدم عليه في الوجود ومن المستحيل تقدم المجموع
على نفسه واشتبه انما وقع بين التعليل لكل واحد من السلسلة بآخر
منها وبين تعليل مجموعها والاول هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد
ابطاله بالدليل والثاني مما يبنى على بطلانه فانه باطل بداهة على اي
وجه فرض اي سواء فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الاحاد بالاحاد
بطريق الدور او بغيره هذا خلاصة ما ذكروه في كتبهم مع تعملات
وتفصيلات من قبلنا لا نحن على النظر وقعها ونحن نعيد النظر في تلك
المقدمات للتفصيل بين ما يليق منها بالنقض والابرام فنقول اما ما قيل

في الشق

في الشق الاول من الايراد الاول ان اريد بالعلة العلة
التامة فيجوز ان يكون نفسها مع تقريرهم ذلك المنع في سائر
كتبهم والعدول الى دليل اخر وجزمهم بان العلة التامة يجوز ان
يكون غير المعلول لكونه غير واجب التقدم فمحل بحث ادق
من ذلك لان الممكن هو ما لا يجب له الوجود والعدم بالنظر
الى ذاته فلو كان علة تامة لنفسه كان واجبا اذ بالنظر الى
ذات العلة التامة يجب وجود المعلول لا يقال انما يلزم كونه
واجبا لو لم يفتقر الى جزئه الذي هو غيره لانا نقول الواجب
الخارج من التقسيم هو ما يجب له الوجود بالنظر الى ذاته وهو
صادق على ما يكون علة تامة لنفسه فيلزم كونه واجبا مع انه
محتاج الى غيره هف لا يقال نحن نقسم هكذا الوجود اما ان
يحتاج الى غيره في وجوده وهو الممكن او لا وهو الواجب
فلا يلزم ذلك لانا نقول يكفينا دخوله في الواجب على بعض
التقسيمات التي اعترفوا بصحتها وهو قولهم الشيء اما ان
يجب له الوجود بالنظر الى ذاته وهو الواجب او عدمه كذلك
وهو الممتنع لو لا هذا ولا ذاك وهو الممكن اذ عرفنا انه لا بد
لهم من التفصي عن هذا المنع من انهم لا يقولوا بذلك الامر بل عدلوا
عن المقدمة الممنوعة واستدلوا على هذا المطلب بدليل اخر فنقول
وايضا العلة التامة اما عين العلة الفاعلية وهو العلة الناقصة

البسيطة وذلك حيث لا يتصور مانع من المعلول كما في العلة
الاولى بالنسبة الى المعلول الاول فلا يكون ارتفاع المانع
جزءا من العلة التامة كما لو قالوا واما مشتملة على العلة الفاعلية
وهو العلة التامة المركبة فلا يمكن عدم اشتمالها عليه ضرورة ان
احتياج الممكن الى ما يعطيه الوجود ضروري ولذلك حكموا
بان العلة الفاعلية ضرورية في كل معلول بخلاف ما سواها من العلل
اذا تمهد هذا نقول لو جاز كون العلة نفس المعلول فاما ان
يكون علة فاعلية وهو محال لوجوب تقدمها وامتناع تقدم الشيء
على نفسه واما ان يكون مشتملة عليها فيكون وجودها علة فاعلية
مستقلة له وهو محال لما تقرر ولو لم يتم ذلك لانهدم البرهان
عن اسره لان مداره بعد الاصلاح على ان الفاعل المستقل
لا يكون جزءه وهو لا ينفع في العدول عن العلة التامة الى الفاعل المستقل
فقد لاح بما ذكرنا ان العلة التامة لا يجوز ان يكون عين المعلول
مع قطع النظر عن وجوب تقدمها او عدمه على ان الذكي لو ترك التعنت
ولاحظ بصريح العقل وجد الامر كذلك مع قطع النظر عن ذلك
فالان بقي لنا التفحص عن حال العلة التامة في التقدم فانه وان لم
يتوقف البرهان عليه فهو في حد ذاته من المطالب واصل المقاصد
وهذا المقصد وان كان قريب المرمى فهو البعيد المرمى متشابهة
الاقدام مغبر الارجاء ما ذلل القاصدون اليه مناهجه باقدام فهاهم

بل ما

بل ما هو في حكمه شبهة على مطاياها وما هم فلا جرم لم يأتوا بما يشفي
عليلا او يروي غليلا وان اتفق ما عندي عليك فخذ بمجامع
مشاعري اليك فاقول لا بد من النظر فيما اعتمدوا عليه من نفي
العلة التامة اما الاول فهو انه لو تقدمت لزم تقدم المركب
على نفسه بمرتبتين ضرورة تقدم جميع الاجزاء على العلة التامة
لكونه جزءا منها وتقدم العلة التامة على المركب على هذا الوجه
وقد اجيب عنه بان جميع الاجزاء ليس عين المركب لان كل جزء من
الاجزاء متقدم بالذات والمعلول بانها لا يكون عين المتاخر وايضا
لو فرضنا مجموعا كل واحد من اجزائه واجب لذاته كان المجموع
ممكنا واجزاؤها باسرها غير ممكنة فهو غير المجموع وانت خبير بما يرد عليه
مما مر اذ لا يلزم من تقدم كل فرد تقدم الكل المجموعي فان حكم الافراد
قد يخالف حكم الجماعة فلا يلزم ان يكون مجموع اجزاء الشيء غير الشيء
فانه ليس متقدما وكذا القول في المركب الموهوم فان الاجزاء
بالكسر ليس واجبا بل كل فرد منه واجب فلا يلزم ان يكون الاجزاء
بالكسر مغايرا للمجموع فنقول بقول مفصل قولكم الاجزاء بالكسر
متقدم على المجموع ان اردتم به مفهوم القضية الكلية اعني الحكم على
كل فرد بالتقدم فمسلم لكن اللازم منه مغايرة المجموع لكل فرد وليس
النزاع فيه وان اردتم به حكما واحدا على موضوع واحد وهو متقدم
في نفسه اعني المجموع فلا نسلم انه متقدم بل نقول هو عين المعلول وهل النزاع

فيه وان اردتم به حكما واحدا على موضوع واحد وهو متحد
في نفسه اعني المجموع فلا نم انه متقدم بل نقول هو عين المعلول وهل النزاع
الا فيه والحق في الجواب ان يقال ان لجميع الاجزاء المادية
والصورية اعتبارات اعتبار بها متقدمين وبها هذا الاعتبار جزء
من العلة متقدم على المعلول بمرتبتين واعتبار بها على النحو المعين الارتباطي
الذي بها عليه في الخارج وبها هذا الاعتبار عين المعلول فان قلت
لا بد من ان يعتبر هذا الارتباط في المعلول اولا وعلى الاول لا
يكون ما فرض مجموع الاجزاء المجموعة متحدا وعلى الثاني يكون عينه بها
اعتبار اخذ قلت لعل الارتباط المذكور شرط لعينية مجموع
الاجزاء للمعلول وليس من اجزائه فلا يلزم الخلف ولا كونه عين
المعلول مطلقا فلئن قلت هذا انما يتمشى في المركب الذي له
جزء صوري اما فيما ليس كذلك كما في مبحثنا هذا فلا اذ ليس المجموع
الا تلك الاحاد من غير صورة تكون لها ارتباط يعتبر تارة ليصير
عينا ويسقط اخرى ليكون جزءا من العلة التامة وقد قلت
فهم جميع الاجزاء انما يكون جزءا من العلة التامة وموقوفا عليها
حيث للمركب جزء صوري واما في غيره فهو عين المعلول لان جميع
الاجزاء ليس علة لنفسها والعلم بها ضروري فاذا اعتبر ذلك
الجميع من غير ارتباط فليس هناك الا ذلك الجمع الذي هو المعلول
فلا يكون جزءا من العلة التامة واما الثاني فهو ان جميع الموجودات

سالواجب

والممكن ممكن وعلته التامة ليس جزءه لاحتياجه الى باقي الاجزاء ولا
خارجا عنه اذ لا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه فاقول هذا اقوى
الشبه ولا يدفعه حديث الارتباط اذ لا يعتبر فيما بينها ارتباط بل حفظ
تلك الاجزاء باسرها من غير امر اخر يوحدها ووجه التفصي عنه
ان يقال المجموع بهذا المعنى ليس معلولا واحدا ليستدعي علة واحدة
بل معلولات متعددة قد لوحظت مرة فيستدعي علل متعددة وتلك
العلل هي مجموع السلسلة التي هي اجزاء تلك السلسلة فما فوق المعلول
الاخير الى الواجب فان قلت المجموع يحتاج الى المعلول الاخير
فلا يكون تلك السلسلة باسرها علة تامة لاحتياج المعلول الى الخارج
عنها قلت المجموع بهذا المعنى هو تلك الاحاد المتفرقة وقد لوحظت
دفعة فلا فرق بين ان يطلب علة كل منها منفصلا وبين ان يطلب علتها
باسرها مجملا اي بالاجمال والتفصيل في الملاحظة ولا فرق في ذات
الملاحظة وتفصيله انه اذا طلب علة معلولات متعددة فالجواب
ان المجموع كل واحد واحد فلا فرق بين ان يطلب مثلا علة ا ثم
علة ب ثم علة ج وهكذا وبين ان يطلب علة ا ب ج دفعة الا في
الملاحظة فانه قد لوحظ كل منها في الاول بصورة خاصة وفي الثاني
لوحظت معا بصورة اجمالية وكذا لا فرق في الجائزين ان يبين
علة كل منها منفصلا فيقال علة ا د وعلة ب ج وعلة ج ق مثلا
وبين ان يجمل في القول فيقال د ج ق الا انها لوحظ في الاول

حاصله ان كون علة الجميع جزءه بناء على عدم رجوع المعلول الى العلة التامة الا فيه

بالدفعات ولوحظ في آنات دفعة ومعلوم انا لم نلاحظ في الصورتين
وحدة تكاملية دخل في الصورة الا في المعلول الاخير في الثاني
كذلك لا يدخل في الصورة الثانية ووهم الفرق انما نشأ من
لفظ المجموع وايهامه المركب الذي يدخل فيه الصورة وفيه نظر لان
المجموع بهذا المعنى كثير والكثير متألف من الوحدات الاحادية له فالمعلول الاخير
داخل فيه ومن اجزائه فيكون جزءا من علته التامة فلا يكون ما فوقه
الى غير النهاية علة تامة له فتأمل في هذا المقام فانه حقيق بالتأمل
ولهذا التفصيل فيما سيأتي مواضع تنفع فتذكره واذا قد اخلت
الشبهة التي خرجنا عليها فكن المتفصل في الامر وحكم العقل الصريح
وارض الجدال جانبا وخذ بالحكم العقلي بعد ان توقن انه لا
يكون عين المعلول في الممكنات اذ لا حاجة في البرهان اذ به يتم
البرهان من غير احتياج الى اثبات التقدم واما الشبهة الثالثة
فهو ان العلة التامة مركبة من اجزاء كل واحد منها متقدم ولا يلزم
من تقدم كل واحد تقدم المجموع فغير متوجه الا على من استدل عليه بتقدم
اجزائها واما قولهم في الجواب عن النقض على ان الفاعل المستقل
للمجموع فاعل للاجزاء المراد بكونه فاعلا للاجزاء ان لا يكون فاعلها
خارجا وذلك كاف في غرضنا اذ يلزم اما الانتهاء الى ما يكون
فاعلا لنفسه وهو محال او تسلسل وكل جزء يفرض علة اولى فاقول
يمكن اجابة التسلسل بان يكون ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية علة
ما فوق

يعني كون ما فوق الاخير علة للمجموع هو
اي كل واحد من المعلولات المتقدمة
اليه بالذات او الى اجزائه مثلا المعلول الاخير الذي
هو من جملة المعلولات مستند اليه بالذات و ما
فوق الذي هو من جملة المعلولات مستند اليه و هو ايضا من جملة المعلولات
الى الجزء الذي هو ما قبل الاخير المعلول الاخير و هو ايضا مستند
و مع كون ما فوق ما فوق ما فوق و هكذا
على المجموع هو ان المجموع اي كل واحد
من المعلولات المتقدمة اما مستند
اليه بالذات او الى اجزائه
مثلا ما فوق المعلول الاخير الذي هو من جملة
المعلولات مستند اليه بالذات و المعلول الاخير
الذي هو من جملة المعلولات مستند اليه
وهو ما فوق ما فوق المعلول الاخير الذي هو من
جملة المعلولات مستند اليه وهكذا اسقط علة
ما فوق ما فوق المعلول الاخير في الحجة
وهكذا او ان علاوه من هذا
التفصيل يا مستدل

بالمجموع ومعلولا لما قبله بمرتبة الى غير النهاية وهكذا قوله فكل جزء الجزء
قلنا لا نم قوله لانه اكثر تأثيرا منه قلنا لكن اكثر استحقاقا لا يجب
علل الاجزاء والمحصل ان الفاعل المستقل في المجموع بهذا المعنى على ما
اتفق عليه اخر الكلام وهو ما لا يكون المعلول مستندا الا اليه
او الى ما يستند اليه او الى اجزائه اذا تمهد هذا فنقول علة كل جزء وان
كان اكثر تأثيرا فيكون الاحاد المستندة الى نفسه اكثر الى اجزائه
اقل وذلك الجزء وان كانت المعلولات المستندة الى نفسه اقل
لكن المستندة الى اجزائه اكثر والمعتبر في الاستقلال احد الامرين
الثلثة من استنادها بالاخرة اليه او الى ما يستند اليه او الى
اجزائه لكون احد الامور في علة الجزء اكثر مع كون امر اخر منها
في نفس الجزء اكثر لا يقتضي اولوية احدهما من الاخر فان قلت
لا شك ما يستند المعلول الى نفسه اقوى في العلية والتأثير مما يستند
الى اجزائه وعلى تقدير انتفاء الاولوية ايضا يلزم ترجيح المساوي
قلت مفهوم العلة الاستقلالية متحققة سواء كان على السوية
فيما فيكون متواطئا او مختلفا بالاولوية وعدمها فيكون مشككا فلا
يلزم من كون كل منها علة ترجيح المرجوح على تقدير الاولوية ولا ترجيح
المساوي على تقدير التساوي كما في سائر المفهومات المشككة والمتواطئة
فان قلت فيلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد قلت توارد
العلل التامة محال مطلقا وكذا توارد الفواعل المستقلة المتباينة

شرح بحث اقل استحقاقا لا عاج

اما المقدمة فلان استحالة بل نقول هو واقع فان العقل الكاشف
مثلا كل واحد من السلاسل المترتبة فوقه الى المبدء علة غير مستقلة
بالمعنى المذكور ضرورة انه لا يستند الى غير تلك السلسلة واجزائها
وما يستند اليها بل سلسلة العقول العشرة السلسلة المبتدأة من التاسع
الى المبدء علة مستقلة لها ضرورة ان كل جزء منها اما مستند
اليها او الى اجزائها فان العاشر مستند اليها والتاسع والثامن اما
اجزائها فان التاسع مستند الى السلسلة المبتدأة من الثامن والثامن
الى المبتدأة من السابع وكذا السلسلة المبتدأة من الثامن فما فوقه
الى المبدء علة مستقلة لها لان كل جزء منها اما مستند اليها
كالتاسع الذي يستند اليها كالعاشر او الى اجزائها كالثامن فانه
مستند الى جزئها اعني المبتدأة من السابع وهكذا لا يقال لا بد
من علة لا يكون اولى منه لانا نقول هذا اول المسئلة ومن النزاع
فان قلت المراد بالعلة المستقلة ما لا يكون شريك في التأثير كما
صرح به في شرح المواقف في بحث العلة والمعلول وجه بتم الكلام
لان جملة اخذت من غير التناسي فهو علة قريبة لوجود مشاركة غيره
في التأثير الترتيب في وجود الآخر فلا يكون شيء منه علة قريبة قريبا
في الجملة دون المؤثر الترتيب في الجزء الاخر قلت ان اراد انتفاء
الشريك في التأثير مطلقا قريبا او بعيدا فلا نسلم انه ضروري في كل معلول
يجب ان يكون له علة مستقلة بهذا المعنى كيف ولو صح ذلك لانتفى

ترتب

ترتب العلل المتشاركة في مطلق التأثير وان اراد ان لا يكون شريك
تأثير ويرجع الى ابتداء او بواسطة رجع الى المعنى الاول واحتاج الى
ان التعميم المذكور فيه بان يقال او الى جزئه لينتفع عنه النقض المذكور
بناء على وجه فالكلام عليه كالكلام عليه فان قيل المراد من المؤثر
المستقل في كل مرتبة موما يكون شريك في التأثير في تلك المرتبة
قريبا كان او بعيدا اذ هو ضروري في كل معلول لانه لا بد في كل مرتبة
من مراتب التأثير من شيء يكون موتما المتصف به فاذا اخذ فيه
فهو المؤثر في تلك المرتبة لا يشاركه غيره في هذا التأثير والا لم
يتعين المتصف به فلا يكون تأثيرا ضرورة اقتضاء الوصف موصوفا
معينا وجه فالترديد في العلة المستقلة الترتبية نقول العلة الترتبية
المستقلة بهذا المعنى ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية اذ هو
تام المؤثر الترتيب في تلك السلسلة فان كل جزء منها معلول مرتب
لجزئها وان قيل المراد به تام المؤثر في المجموع قريبا او بعيدا فنقول
موافقا ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية باعتبار ما يشتمل
عليه من السلاسل فان المجموع بهذا المعنى امور متعددة فتمام المؤثر فيه
مجموع تلك العلل وكل واحد من احاد السلسلة معلول السلسلة من تلك
السلاسل مثلا المعلول الاخير للسلسلة المبتدأة بما فوقها وهكذا المجموع
تلك السلاسل يكون علة للمجموع بهذا المعنى فان نقل الكلام الى علل تلك
السلاسل الموجودة في السلسلة في جميع المراتب الغير المتناهية فهناك

سلاسل غير متناهية ثم في كل منها سلاسل غير متناهية وهكذا
فجميع تلك السلاسل الغير المتناهية مرارا غير متناهية هو العلة التامة
لتلك السلسلة اي جملة جميع ما يتوقف عليه تلك السلسلة قربا
او بعدا وذلك الجميع بعينه جميع السلاسل التي تشتمل ما فوق المعلول
الاخير عليها بحيث لا يشذ شيء منها فالعلة التامة اعني جميع
ما يؤثر في السلسلة قربا او بعدا هو ما فوق المعلول الاخير كما قلنا
ونقول ايضا ان سلسلة الموجودات باسرها من الواجب والممكن لا يمكن
ان يكون المؤثر الترتيب التام فيها الواجب ضرورة انه مؤثر قريب
في واحد منها فقط اما ان يكون هو ما فوق المعلول الاخير
بمرتبة سلسلة واحدة ولا يكون اشتراك ما فيها من السلاسل في التاثير
الوجودي الا على وجه الاخص فيكون مؤثرا تاما لكون المراد ببعض
الاشتراك نفي اشتراك ما هو خارج عنه او يكون جميع تلك السلاسل
باسرها وكل من الوجهين جار في السلسلة الغير المتناهية بلا فرق
فاختر لنفسك ما تختار فان ما نقول هناك وانت مما فصلنا
لك خبير بان الحق هو الثاني والنظر السابق لا يأتي على هذا وهو يهدي
الحق ويهدي السبيل واعلم ان الشريف العلامة قدس سره قد قرر البرهان
في حواشي شرح حكمة العين بوجه مفصل وبذل فيه الجهود فوصفه بانه يكشف
به الغطاء ولا يأتي عليه شيء من الشبه الواردة ونحن نورده
مع ما يرد عليه بتوفيق الله تعالى قال السيد وانت شهيد بجد الحق انه

ليس عنه تحيد قال لا شك في وجود ممكنات متعددة وكل واحد منها
محتاج الى علة فاعلية موجودة مستجمعة لجميع ما يتوقف عليه المعلول
فاذا اعتبرنا الممكنات باسرها جملة واعتبرنا لكل واحد منها العلة الفاعلية
المستجمعة مع قطع النظر عن اشتراك بين العلل الفاعلية من افراد
الممكنات او لا بل اخذنا العلل الفاعلية الموصوفة التي هي بازاء الممكنات
فلا خفاء في ان هذه العلل الفاعلية المستجمعة هي علة فاعلية مستجمعة
لجملة الممكنات فكما ان كل واحد من الممكنات محتاج الى واحد
من العلل كذلك مجموع الممكنات محتاج الى مجموع العلل وذلك
مما لا يتوقف فيه العقل الصحيح بل يحكم به بداهة اذا تمهد هذا فنقول
اذا اعتبرنا العلل الفاعلية المستجمعة للامور المعتبرة جملة واحدة
واخذنا الممكنات بجميعها جملة اخرى ونسبنا الجملة الثانية الى الاولى
فلا يخلو اما ان يكون في الجملة الاولى امر خارج عن الجملة الثانية او لا
وعلى الثاني اما ان يكون الجملة الاولى تمام الجملة الثانية فيلزم
كون الشيء علة لنفسه وهو قطعي الاستحالة او بعضها فيكون بعض من
الجملة الثانية علة لجميعها وهو ايضا محال اما اولا فلان العلة الفاعلية
لا يتوقف المعلول على ما هو خارج عنها والجملة الثانية موقوفة البتة
على الخارج من ذلك البعض وهو البعض الاخر اقول ان اريد بالعلة
الفاعلية المستجمعة الفاعل مع جميع شرائط التاثير فهو ليس بعلة تامة
فلا ينافيه احتياج المعلول الى بقية الاجزاء لجواز ان لا يكون من

من شرايط التأثير فلا يصح قوله فيكون بعض من الجملة الثانية اه
وان اريد به ان العلل مع جميع ما يتوقف عليه المعلول سواء كان شرطا
للتأثير او لا كما هو ظاهر العبارة فهو العلة التامة ومع تحقق كونها
تمام الجملة الثانية قوله انه يكون الشيء علة لنفسه وهو قطعي الاستحالة
فلان العلة التامة لا تتقدم على المعلول كما قرره في غير هذا الكتاب
فيجوز ان يكون عينها كما قرره والعجب انه اورد هذا الخ في سائر
كتبه ولذلك عدل عن العلة التامة الى الفاعل المستقل وهل
هذا الا كد على ما فرعنه ثم نقول ههنا انه لا يجوز ان يكون نفسه
لانه يلزم ان يكون الشيء علة تامة لنفسه فهو قطعي الاستحالة
وليت شعري كيف منع القطع في سائر كتبه وهل هذا الا كر
على ما قدمنه قال السيد واما ثانيا فلان اي بعض يفرض فانه
معلول جزما وعلة اولى بان تكون علة تامة لانها تحصل
افراد اكثر ضرورة ما هو بتأثير ذلك البعض فعلته فيه موجود
والمانع نفس ذلك البعض ما يثبت ايضا بخلافه اذ لا تأثير له
في نفسه اقول قد مر الكلام عليه مبسوطا فلا نعيد ثم ان هذا العجب
مما مر فان اكثرية التأثير لا تقتضي الاولوية بالعلية الا ترى
الا يرى ان سلسلة المعلول الاخير الى الواجب علة التامة
اما نفسها مع انه لا تأثير لها اصلا اذ الشيء لا يؤثر في نفسه
واما ما فوقه الى الواجب مع ان الواجب اكثر تأثيرا منه قال

وعلى الاول

وعلى الاول اما ان يكون في الجملة الاولى امر خارج عن الجملة الثانية
فاما ان يكون ذلك الامر معتبرا في العلل الفاعلية او في الامور المعتبرة
معها وعلى الثاني العلل الفاعلية اما نفس الجملة الثانية او بعضها او المفروض
ان العلل الفاعلية لم يعتبر فيها ما هو خارج عن الجملة الثانية فعلى الاول
يلزم ان يكون نفس الشيء مع غيره علة تامة لها وهذا الخلف من علية
لنفسه اذ اللازم هو تقدمه على نفسه بمرتبتين اقول هذا ايضا
ممنوع بناء على ما قرره من عدم وجوب تقدم العلة التامة وجواز كونها
عين المعلول بل اللازم من هذا الشيء تقدم الشيء على نفسه بمرتبة بناء
على ذلك والعجب انه استدل في بعض كتبه على عدم تقدمها بعينها
وذكر ههنا قال وعلى الثاني يلزم ان يكون لبعض الجملة الثانية
مع امر خارج عنه علة تامة لها واستحالته يظهر بالوجهين السابقين
اقول توجيه الوجه الاول ههنا ان العلة التامة علة لا يتوقف
المعلول على امر خارج عنها والمعلول ههنا يتوقف على بقية الاجزاء
وهي خارجة عن ذلك البعض الذي هو العلة الفاعلية مع الامر
الخارج وفيه نظر لان اللازم من كون العلة الفاعلية بعض الاجزاء
عدم دخول بقية الاجزاء في العلل الفاعلية فلا يلزم منها عدم دخولها
في العلة التامة فاعرفه واما الوجه الثاني ففيه ما سبق قال
وعلى الاول اما ان يكون الامر الزائد معتبرا في العلل الفاعلية اما
ان يكون عين علة فاعلية منها او جزءا وعلى التقديرين يكون موجودا

بان يقال لو كانت العلة التامة متقدما على المعلول
فلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين
وهو باطل فتقدمها عليه مسلم

حينئذ يقال لما لا ولا فان علة التامة
واما ثانيا فلان اي
بعض يفرض الخ

ضرورة على ان الفاعل المؤثر في الوجود واجزائه تكون موجودا
وذلك الامر الزائد الموجود الخارج عن جميع الممكنات لا يكون
ممكنا والا لم يكن خارجا عنها ولا ممتنعا لانه موجود فتعين ان يكون
واجبا لذاته ويمكن ان ينسب الجملة الثانية الى العلل الفاعلية وسياق
الكلام اياها اقول لا ينافي ههنا ابطال الجزئية بشيء من الوجهين اما
الاول فظ لان العلل الفاعلية لا يلزم ان لا يحتاج المعلول
الى غيرها اذ احتياج المعلول الى الاجزاء وشرايط التاثير
مثلا لا ينافي كون العلة الفاعلية علة فاعلية واما الوجه الثاني
فالكلام عليه ههنا كالكلام عليه هناك فان حديث الاولوية
قد عرفت ما فيه وقد عرفت ايضا ان الفاعل لمجموع مجموع فواعل
الاحاد وكل واحد من الاحاد معلول للسلسلة المبتداة فما
فوقه بمرتبة فمجموع تلك السلسلة يكون علة فاعلية لمجموع الاحاد
وليس لهذا المجموع مشارك في التاثير الترتيب في جميع تلك
الاحاد فضلا عن ان يكون اولى ويمكن ان يوجه كلامه بما
يندفع عنه بعض الخلل وان كان بعيدا بحسب اللفظ بان يقال
مراده بالعلة التامة ههنا مجموع العلل الفاعلية مع جميع ما يتوقف
عليه التاثير في المعلول لا جميع ما يتوقف عليه المعلول كما هو
ظاهر عبارته بل صريحه ولا شك ان العلة التامة بهذا المعنى متقدم
على المعلول ومراده من العلة الفاعلية المذكورة فيما بعد حيث

قال

قال

ويمكن ان ينسب الجملة الثانية الى العلل الفاعلية هو العلل بدون اعتبار
الشرايط وهو مستقيم الحكم بتقدم العلة التامة وما يتوقف عليه
ويبقى المنع في ابطال شق الجزئية سواء ورد في العلل الفاعلية المستقلة
كما في التقرير الاول او في العلل الفاعلية مع قطع النظر عن الشرايط
كما في التقرير الثاني وهذا وان كان بعيدا جدا عن لفظ ذكرناه اخيرا
من ان يخطر بالناظرين فيتبعون ظنا منهم انهم ظفروا بما لم يظهر
لغيرهم كما شاهدنا نظايره واذا لاحظت بجرانا المقال وكشف
حجاب الخفاء عن جليات الحال لاح لك ان الاصل من جميع تلك الانظار
والابحاث ان التردد سواء وقع في العلة التامة او الفاعلية المستقلة
بكونها عين المعلول بعد وكونها خارجة عنه يستلزم المطلوب الثاني
كلية في ابطال شق الجزئية سواء ورد في العلة الفاعلية او العلة التامة
لما عرفت من ان العلة التامة للمجموع بهذا المعنى هو حاصل جميع علة
كل واحد من السلسلة المبتداة فما فوقها بلا واسطة فيكون مجموع
كما السلسلة علة تامة للمجموع ولا يرد ما توهم من احتياج المجموع الى
المعلول الاخير لما تحقق من ان علة الجميع بهذا المعنى هو مجموع علل
الاحاد ولما لم يكن المعلول الاخير علة لشيء من الاحاد فلا يدخل
في عد مجموع عللها وقد ظهر النظر السابق والله سبحانه اعلم وقرره بعضهم
بوجه اخر وهو ان المؤثر التام الترتيب في كل مجموع هو جميع اجزائه
لان المؤثر التام في جميع الاجزاء بالنسبة الى الجميع كذلك وبين

مع ما يتقدم من المعلول بالذات وترتيب
انتفاء الكل عند عدم احدها

علة تامة قريبة له اذا تقرر هذا فنقول السلسلة الموجودة الغير
المتناهية مفتقرة الى العلة التامة لكونها ممكنة من حيث المجموع و
من حيث الاجزاء جميعا وعلتها التامة القريبة هي اجزاؤها باسرها لا
تقدم من معنى المؤثر التام القريب وهي ايضا ممكنة مفتقرة الى علة
تامة كذلك وعلتها اما نفسها او بعض اجزائها او خارج عنها والاول
محال لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وكذا الثاني كما تقرر من ان العلة
التامة القريبة لكل مجموع هو جميع اجزائه وكذا الثالث لان كل
واحد منها مستند الى العلة القريبة التامة الموجودة في السلسلة
فلو اسند شيء منها الى امر خارج لزم توارد علتين مستقلتين
في مرتبة واحدة على معلول شخصي وهو محال ويلزم من فساد الاقسام
كلها امتناع وجود السلسلة الموقوفة لاستلزامها التخلف المذكور
وهو وجوب استنادها الى علة مع امتناع الاستناد وما ورد عليه
النقض بالجزء الاخير فانه متقدم بالذات ويمتنع تخلف المعلول
عنه مع انه ليس مؤثرا تاما وان الاجزاء باسرها عين المعلول فلا
يكون مؤثرا فيها ثم ان جاز كون المؤثر المجموع عينه فلم لا يجوز
ان يكون علة الاحاد بالاسر ايضا عينها فاجاب عن الاول بان
المراد امتناع تخلف المعلول عنه نظرا الى ذاته والجزء الاخير لا يمتنع
التخلف عنه بالنظر الى ذاته بل باستلزامه سائر الاجزاء من حيث
انه اجزاؤها وعن الثاني بل بان كل جزء من الاجزاء متقدم بالذات

على الجمع

على المجموع والمتقدم بالاسر لا يكون نفس المتأخر والمركب من
الواجبات احادها بالاسر واجب والمجموع ممكن ثم لو كان جميع الاجزاء
عين المعلول فالذين قسموا العلل الى مادية وصورية كيف سوغ
لهم ان يورد المعلول في اقسام العلل ملخص هذا الوجه ان سلسلة
الممكنات الغير المتناهية لا علة هي الاحاد بالاسر وهي مغايرة للمجموع
لكن الاحاد بالاسر لا تكون لها علة اذ لو كانت لكانت اما نفس
الاحاد بالاسر وهو محال او جزؤه وهو ايضا محال او خارجا عنه
وهو ايضا محال لان الخارج لو كان علة للاحاد بالاسر لم يكن شيء
من الاحاد معلولا لغيره وقد فرض ان الاحاد بالاسر مستندة
الى علل الموجودة في السلسلة هذا خلف اقول وانت خبير بحالة خلف
اذ لا يشتبه عليك ان المتقدم بالاسر لا يلزم ان يكون متقدما
كما مر وكذا مجموع الواجبات لا يكون واجبا وتقسيم العلل الى المادية
والصورية لا ينافي كون مجموع المادة والصورة علة للمركب المغاير
عين المعلول على ان التقسيم ليس الى مجموع المادة والصورة
الى كل منهما كما مر فان قلت المجموع الذي لم يعتبر فيه
الهيئة الاجتماعية يكون مركبا لا محالة وكل واحد من الاجزاء
علة مادية له فكيف يكون جميع العلل المادية غير المعلول قلت
كون كل منها علة مادية ومقدما لا ينافي كون الكل المجموعي عينا لعدم
اعتبار الصورة فيه ونقول بقول مفصل لا شك ان لنا ان نعتبر

احد دا من غير ملاحظة البينة مهما ويحكم عليها بحكم واحد
مثل ان نقول الاثنان زوج اول ولا شك ان حقيقة الاثنين الا
هذا الواحد وذاك الواحد فكيف يتوهم كون الواحدين مما
علة له فتوجه فانه ظاهر وهذا الوجه للمحقق الطوسي واعترض عليه
الكاتبي بمنع المقدمة القائلة بان علة المجموع هي الاحاد بالاستناد
بانها عينه فاجاب المحقق بالدليلين المذكورين ولم يقدر الكاتبي
على الجواب الجلي عنهما فاستمر النزاع بينهما وتداول الكلام بين
الجانبين من غير فصل ولا خلل في هذا الوجه الا في منع المقدمة
اذ دون اثباتها خرط القتاد **الطريق الثاني** لو كانت الموجودات
باسرها ممكنة لاحتاج مجموعها بحيث لا يشذ عنها شيء من احادها الى
موجود مستقل في الايجاد بان يستند وجود شيء من اجزائه
الا الى اليه او الى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد للكل ابتداء
او بواسطة هو منه ايضا وذلك الموجد يلزم ان يكون ارتفاع الكل
بالكلية بان لا يوجد ولا شيء من اجزائه اصلا محققا بالنظر
الى وجوده اذ العلة لم يجب وجود المعلول عنها لم يوجد ويلزم
منه امتناع عدمه بحيث لا يمكن ان يتطرق اليه العدم اصلا بوجه من الوجوه
فيكون جميع الاجزاء ممتنع العدم بالنظر اليه لان عدم كل جزء مستلزم
لعدم المجموع والشيء الذي يكون لجميع تلك الاحاد كذلك يكون خارجا
عن المجموع لا نفسه ولا داخلا فيه لان عدم شيء منها ليس ممتنعا

بالنظر

بالنظر الى ذاته والا لكان واجبا لذاته والخارج عن مجموع كل شيء
يكون واجبا فلو كانت الموجودات باسرها ممكنة كان الواجب
موجودا وهذا خلف مع انه مطلوبنا اقول هذا قريب من الاول و
فيه ما فيه لانا لا نسلم احتياج المجموع الى موجد مستقل بالمعنى المذكور بل
نقول يحتاج الى موجد مستقل بالمعنى الاعم من ذلك وهو ان لا يستند
امتناع عدم شيء من الاحاد الا اليه او الى ما صدر عنه او الى ما جزؤه
فح نقول لا نم ان العلة المستقلة التي بها يمتنع عدم المعلول غير خارج
عنه قوله والا لكانت نفسه او داخلا فيه قلنا نختار الثاني ونمنع
كونه واجبا لذاته واما يلزم لو لم يحتج الى علة بها يمتنع عدمه بالمعنى
المذكور بان لا يستند وجود شيء منها الا اليه لذاته او الى اجزائه
او الى ما هو مستند اليه وكونه سببا لامتناع عدم المعلول لا يمنع
ان يكون له ايضا سبب به يمتنع عدمه ولو تم ذلك لكفى في اثبات
المطلوب باقي المقدمات فيقال لا بد من علة بها يجب وجود المعلول
او يمتنع عدمه لكن هذا في الفرض المذكور في اذ لا شيء يجب وجوده او
يمتنع عدمه على هذا الفرض ثم الجيب ممن يأخذ هذه المقدمة القائلة
بان ما يمتنع عدمه بالنظر الى ذاته واجب الوجود ضرورة هو تجويز
كون العلة التامة نفس المعلول والمحقق ان علته التي بها يمتنع عدمه
هو مجموع السلسلة الداخلة كما في الطريق الاول **الطريق الثالث**
لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره فلا يوجد موجود اصلا

اما الاول فلانه لو لم يوجد الواجب لانحصر الموجودات في الممكنات
ولا شك ان ارتفاعها بامر ما ليس ممتنعا بالذات لانها بامر ممكنة
ولا بالغير كما سبق من ان الغير الذي به يمتنع رفع الجميع بالكلية لا بد
ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمؤدي في عدمه واما
الثاني وهو انه اذا لم يوجد واجب لذاته ولا لغيره لم يوجد موجود
اصلا فلان لم يجب لم يوجد على ما بين في الامور العامة اقول فقد
اخل في بطلان شق الوجوب بالغير الى كما سبق في الطريق
فانهما متقاربان ولم يؤد بذلك على ان قال لو وجب لجزء
لزم ان يكون ذلك الجزء واجبا ولا يخفى انه انما يلزم لو ثبت
ان ما يجب به وجود الغير يجب ان يكون واجبا ولم يثبت فتلك
المقدمة غير مبينة فهاك فالحوالة غير صحيحة والكلام في الكونين
غير تام لاحتياجه الى هذه المقدمة التي ليست بينة ولا مبينة
والوجه في بيان ذلك المقدمة ان يقال ما يجب به وجود
الغير لو كان ممكنا لم يمتنع ارتفاعهما معا اذ لو امتنع ما
لذاته وهو خلف او لعلته وقد فرض معدومة ولم يلزم منه محال
لان انتفاء كل معلول فرض مع انتفاء علته وتحقيقه ان استحالة
عدم المعلول اما لذات العلة بان يمتنع عدمه لذاته او بشرط
وجود العلة وكذا الثاني لان الفرض عدم العلة والمعلول معا والسر
في ذلك ان الوجوب بالغير في قوة الشرطية بمعنى انه لو وجد ذلك

الغير

الغير وجب وجود ذلك الغير بمنزلة وضع المقدم فاذا كان وجود
كل واحد واجبا بالغير بمنزلة الى واجب لذاته كان بمنزلة سلسلة
غير متناهية غير منتهية الى وضع مقدم فلا يلزم وجوب شيء منها
فعليك بالتامل الصادق والتوجه اللائق فانه ربما يزلق عن مدارك
القاصرين وتنزيه البرهان ح ان يقال لو انحصر الوجود في الممكنات
لم يمتنع عدم شيء منها ولا جميعها لانا اذا فرضنا ارتفاع تلك
السلسلة بامر ما لم يلزم منه محال اصلا لان امتناع عدم كل منها انما
كان لامتناع عدم الجزء الذي فوقه فالمحال ههنا عدم شيء منها
مع وجود ما فوقها ولا يكون شيء مما فوقها ممتنع العدم لذاته فاذا
فرضنا ارتفاع الجميع لم يلزم منه محال اصلا بالنظر الى ذاته لامكانه
ولا بالنظر الى علته اذ هي ايضا ممكنة في هذا الفرض والحاصل انه لو
انحصر الوجود في الممكنات كان عدم كل من الآحاد مع بقاء ما فوقه ممتنعا
اذ يلزم ح تخلف المعلول عن العلة لكن عدم تلك العلة الممكنات بالآحاد
لا يكون ممتنعا والشيء ما لم يمتنع عدمه لم يوجد فلا تكون السلسلة موجودة
وقد فرض هذا خلف واذا تحققت ذلك علمت انه اقوى الطرق الواضحة
في هذا المسلك واوثقها فلا خفاء في انه لا تفاوت بينه وبين الطريق الثاني
الا بتغيير امتناع العدم الى الوجوب الوجود فمن اتى باحدهما بعدم العلم
بالاول فقد اجمل والله الموفق لتحقيق الحق وبين ازمة الصدق
الطريق الرابع هو ان الممكن بنفسه لا يستقل بوجوده لا بايجاد

اما الاول فظاهر من ملاحظة مفهوم الممكن واما الثاني فلانه فرع الوجود
ضرورة ان الشيء ما لم يوجد لم يوجد علو الخبر الوجود في الممكن
لنم ان لا يوجد شيء اصلا لان الممكن وان كان متعددا لكن لا يستقل
بالوجود والايجاد فاذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود بذاته ولا
بغيره اقول يمكن ان يناقش في المقدمة الاولى بانه ان كان
المراد بعدم الاستقلال احتياجه الى الغير فلم ولم يستلزم المط
لجواز ان يكون ذلك الغير ممكنا ايضا وهكذا وان اريد
عدم استقلاله في جنسه بمعنى انه يحتاج الى ما لا يكون ممكنا فهو
اول المسئلة هذا ولو اخذت المقدمة القائلة بان ما لا يستغني
كل واحد منه غير امر خارج ولا يستغني جميع احاده عن حاده
عن امر خارج عنه بداهة ممنوعة لم يبعد لكن لا يجدي في المطلوب
بدليل ثم انهم بعد اثبات احتياج السلسلة الموقوفة الى الواجب
قالوا في ابطال التسلسل ان الواجب يكون طرفا للسلسلة لانه
مرتبط بها وليس في وسطها والا لكان معلولا من جملة الممكنات
والمرتبط بالسلسلة اذا لم يكن في وسطها يكون طرفا لها بالضرورة
فينتهي السلسلة عنه واعترض عليه بانه يجوز ان يكون علة لجملة
الاحاد كما فيكون مرتبطا في الجملة الغير المتناهية غير واقع في
نظامها فلا ينقطع السلسلة واجيب بوجهين الاول انه
قد بين ان كل واحد من تلك السلسلة ممتنع الحصول بدون

ذلك الخارج

ذلك الخارج فلا اقل من ان يكون موجودا بواحد منها ابدا
فيكون واقعا في نظام السلسلة كما قيل فتامل فيه وفي انه
لم لا يجوز ان يكون علة كل منها الواجب مع ما فوقه فلا يكون
طرفا للسلسلة بل ما خوذا مع ما هو بعض السلسلة في علة كل منها
والثاني انه يجب كون ذلك الخارج علة لبعض الاحاد والا
لتحقق كل من الاحاد لوجوده الواقع في السلسلة فيحصل
المجموع بدونه واذا كان علة لبعض تلك الاحاد لزم توارد
علتين مستقلتين على معلول واحد لان ذلك البعض له علة
موجبة في السلسلة فرضا فثبت ان كون العلة امرا خارجا محال
ايضا لكان كونها نفسها او جزءها محال فبطل التسلسل وهو المط قوله
هذا طريق اخر مؤداه الى ابطال السلسلة الغير المتناهية لافتقارها
الى علة وامتناع كون شيء علة لها ولا دلالة فيه على لزوم
الانقطاع عند الواجب الا بان يضم الى ذلك بانه اذا بطل
التسلسل فكل سلسلة موجودة يكون متناهية فيكون مقطعها الواجب
اذ الممكن لا يكون مقطعا لافتقاره الى علة وفيه النظر السابق
لا يقال قد فرض ان لكل واحد واحد من احاد السلسلة علة مستقلة
في تلك السلسلة فلا يجوز كون الواجب مع ما فوقه علة مستقلة
لانه خلاف الفرض لانا نقول ع بطلان التسلسل في العلل المستقلة
كما في الصورة المذكورة في النظر فتفكر ويمكن ان يقال في

ذلك المطلوب اذا ثبت احتياج السلسلة الى الواجب فاما ان لا
يكون علة لواحد منها فيستغني عنه او يكون علة لواحد منها
ولا بد ان يكون معينا فعند ذلك ينقطع السلسلة او يقال اذا ثبت
امتناع السلسلة الغير المتناهية من الممكنات فيكون الممكن الموجود
منتهيا الى الواجب اما ابتداء او بالواسطة وهو بعينه الانقطاع
عند الواجب وح يبقى الكلام في امتناع السلسلة الغير المتناهية
بناء على المنع لكن يرد على هذا التقرير المنع المتقدم وهو انه
يجوز ان يكون الواجب جزءا من كل من الاحاد واذ قد
عرفنا عن المسلك الاول فقد حان ان نشرع في المسلك الثاني
مستمدين من الله التوفيق انه غير الرفيق المقصد الثاني
في المسلك الثاني لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب
والا وان كان ممكنا فلا بد له من علة فاما ان ينتهي الى الواجب
او يلزم الدور او التسلسل وهما باطلان اما الاول فلاستلزامه
تقدم الشيء على نفسه وتأخره عن نفسه وهما محالان بالبداهة واما
الثاني فبطرق الاول برهان التطبيق وهو انه لو تسلسل العلل
الى غير النهاية فنفرض من معلول معين بطريق التصاعد سلسلة
غير متناهية ومن الذي فوقه اخرى غير متناهية ايضا ثم
نطبق الجملتين من مبدئهما بان نفرض الاولى من الثانية
بازاء الاول من الاولى والثانية بازاء الثاني فان كان

الاول

الاول واحدا من الثانية لزم تساوي الجزء والكل وهو محال وان لم يكن
فقد وجد في الاولى جزء لم يوجد بازائه في الثانية فيتناهى الناقصة اولا
فيلزم تناهي الثانية ايضا لان زيادتها بقدر متناه وهو ما بين المبدئين
والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فيلزم انقطاع السلسلتين وقد
فرضناهما غير متناهيتين اه واعترض عليه من وجهين الاول ان البرهان
جار في الحوادث اليومية والنفوس الناطقة بل في مراتب الاعداد فيلزم
تناهيها بحسب الدليل وهو باطل اما الاول فعند نيم واما الثاني فبداهة
وهذا الاعتراض غير وارد على مذهب المتكلمين فانهم يقولون بتناهي الحوادث
والنفوس واما النقض بمراتب الاعداد فيعتذرون عنه بانها موهوم
محض لم يضبطها الوجود اصلا فينقطع بانقطاع التوهم فلا يجري فيه
التطبيق بخلاف الحوادث فانها وان لم تجتمع في الوجود فقد ضبطها
الوجود الخارجي فليس موهوما محضا فتامل واما الحكماء فيحتاجون في الجواب
الى ان التطبيق انما يجري في الامور الموجودة معا المترتبة ترتبا
طبيعيا او وضعيا اذ الامور المعدومة في الخارج مطلقا لا وجود لها
حاصلا لا في الذهن فلا يوجد فيها الامور الغير المتناهية بالفعل حتى يجري
فيه التطبيق والامور المتعاقبة في الوجود ايضا كذلك لا وجود للسلسلة
الغير المتناهية منها اصلا لا في الخارج ولا في الذهن بالفعل والجملة
الغير المتناهية لا يجري فيها التطبيق ايضا لجواز ان يقع احاد
كثيرة من احادها بازاء واحد من الاخرى اذ ليس يلزم لها نظام

اعتذار الحكماء

حتى يستلزم تطبيق المبدء على المبدء انطباق الثاني على الاول على الترتيب
فلا بد للتطبيق بينهما من ان يلاحظ العقل كل واحد بازاء واحد
لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا
في زمان متناه فلا يتصور التطبيق بين السلسلتين بين جملتين مقدرتين
على الاستواء وبين اعداد الحصى او يكفي في التطبيق بين الاولين
تطبيق طرفيهما او يلزم من ذلك وقوع كل جزء من احدهما مع الاخر
على الترتيب ولا يكفي في اعداد الحصى بل لا بد من افراد كل مقابلة
بها ما ذكره اقول لقائل ان يقول لا يخفى انا ان يتوقف التطبيق
على ملاحظة الاحاد منفصلا او يكفي ملاحظتهما مجملا وعلى الاول
لا يمكن التطبيق في المرتبة ايضا وعلى الثاني يجري في غير المرتبة
ايضا فانا نعلم اجمالا انه يمتنع من ان يكون في الجملة الزائدة
ما لا يكون بازائه شيء من الناقصة اولا وعلى الاول يلزم الانقطاع
وعلى الثاني التساوي ووجه التنقيح ما يخطر بالخاطر انه يمكن في غير المرتبة
ان نختار الاول ونمنع لزوم الانقطاع لان الزيادة ربما يكون
في الاوساط واما المرتبة اذا طبق الطرف بالطرف فلا زيادة في
جانب التناهي للانطباق ولا طرف لاتساق الاحاد فلو
لم يكن في الجانب الاخر لزم التساوي قطعا وتوضيحه ان الجملتين
لا تختلفان في زيادة احدهما على الاخرى في جهة التناهي وبالتطبيق
ينتقل تلك الزيادة الى الجملة الاخرى فيلزم الانقطاع ثم اقول

الامور

الامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الامور الغير المتناهية المرتبة
بيان ذلك ان احاد تلك الامور ان كانت مرتبة فذاك وان
لم يكن احادها مرتبة فلا شك ان المجموع اذا اسقط عنه واحد
وذلك المجموع علة او اسقط منه واحد اخر وهلم جرا وكل واحد
من تلك المجموعات يتوقف على المجموع السابق وهكذا الى غير النهاية فالامور
الغير المتناهية مطلقا تستلزم الامور الغير المتناهية المرتبة
فيجري التطبيق بين المجموعات اذ هي امور مرتبة موجودة في الخارج بناء على
فرض الامور الغير المتناهية فان قلت اللازم من التطبيق بين
المجموعات لانها بمنزلة الاحاد المرتبة ولا يلزم منه تناهي احاد المجموع
الا كيف وكل من تلك المجموعات مشتمل على احاد غير متناهية
قلت بل يلزم تناهي احاد المجموع الاول ضرورة انه اذا فرض تناهي
المجموع ينتهي بعده بعد اسقاط الاحاد المتناهية التي هي العدة المجموعات
المتناهية الى مجموع لا يكون اقل منه وذلك هو الاثنان فهو لا
يزيد على ذلك المجموع المتناهي الا بعدد متناه هو عدد المجموعات فليتامل
النظر في هذا المقام فانا لم نبسط فيه الكلام سير الفور الاذهان
وفرار الدور الافكار الدقيقة وتحقيق المقام ان في اشتراط الترتيب
تام بلا خلل لما مر مفصلا وكذا اشتراط اصل الوجود تام لان البرهان
انما يدل على ان السلسلة الغير المتناهية تستحيل وجودها السلسلة المعدودة
الاحاد بانها غير موجودة واما اشتراط الاجماع في الوجود فقد تبين

ان السلسلة الغير المتناهية من الامور الغير المجتمعة في الوجود غير
موجودة اصلا لعدم اجتماع اجزائها في الوجود والبرهان انما يدل
على عدم وجودها فلا منافاة بينها وبين مقتضى البرهان فيشترط الاجتماع
وقد قيل انها قد ضبطها وجود خارجي فيجري فيه التطبيق وقد
يقال ان السلسلة الغير المتناهية وان كانت غير موجودة في زمان
واحد لكنها موجودة في جميع الازمنة المتعاقبة التي ازمنة
وجود جزء فعليك بالتامل الصادق ثم قيل ان النفوس الناطقة
فيما ترتب باعتبار حدوثها فيتم البرهان فيها وايضا نفس الابن موقوف
على بدنه المتوقف على الاب الموكدة لمادة بدنه ففيها ترتب بالطبع
واجيب عن الاول بوجهين الاول ان ترتب حدوثها غير لازم
لجواز ان يحدث جملة منها في زمان وجملة اخرى اقل او اكثر في زمان
اخر واقول وفيه نظر لانه على تقدير قدمها بالنوع وتعاقب افرادها
ازلا وابدا كما هو مذهبهم يجب لا محالة سلسلة منها غير متناهية
مترتبة في الحدوث فيجري البرهان فيها ولا يضر مقارنة جملة اخرى لاحاد
تلك السلسلة اشكال انما اذا اخذت مرتبة بحسب ازمنة حدوثها
لم يكن مجتمعة بهذا الاعتبار فلا يكون مجتمعة الا على تلك الحيثية
واقول فيه نظر ايضا لان اجزاء السلسلة مجتمعة ولها ترتب باعتبار
فيجري فيه التطبيق اذ يكفي في التطبيق كونها ذا اوصاف تقتضي انطباق
كل منها على نظيرها في السلسلة الاخرى على الاتساق وهو حاصل ههنا

فانا نقول

فانا نقول الجملة الموجودة اليوم مشتملة على الحادث في اليوم السابق
عليه وهكذا فتاخذ من الحادث في اليوم السابق جملة ونطبقها على
الجملة المبدوءة من الحادث في اليوم فنطبق كل مرتبة من سلسلة الجزء
على نظيره من سلسلة الكل في سوق البرهان الى اخره الوجه الثاني
اما لانه ان الثانية ان لم ينطبق على تمام الاولى لانقطعت لانه
يجوز ان يكون عدم انطباقها عليها لنقصان توهم مقابلة
اجزائها باجزائها لا يكون الحول من الثانية في جهة عدم التناهي
وقد تقرر البرهان لاجل ذلك الوجه الى ان العبارة وهي ان الثانية
اما ان تستغرق الاولى على تقدير التطبيق او لم تستغرقها او الى
تلك العبارة وهي ان الثانية اما ان يصدق عليها انها قابلة للتطبيق
على الاولى او لم يصدق عليها ذلك واعترض على الاول بانه
لانم استحالة كون الناقص مثل الزائد على تقدير التطبيق فان
التطبيق محال فيجوز ان يستلزم محالا ولانم انه من انقطاعها
على تقدير التطبيق واقعا وهو ممنوع وعلى الثاني باختيار الشق الثاني
ولا يلزم من عدم قبولها للتطبيق انقطاعها لجواز ان يكون عدم
قبولها لكونها غير متناهية الاجزاء لغزارة الوهم عن تطبيقها لا
لانقطاعها وانت خبير بان شيئا من هذه الوجوه لا ينجح على التقرير
الذي قدمناه في سوق البرهان اذ لا يعني بالتطبيق الا ان
العقل يلاحظ شيئا بازاء شيء ولو على وجه الاجمال ولا يخفى ان

في الاعتراضات واردة على ارادة التطبيق

العقل يمكنه ان يلاحظ كلا من آحاد احدى السلسلتين بازاء واحد
من الاخرى على الاتساق وبذلك تم الكلام اذ ح لا يخلو اما
ان يكون بازاء كل من الآحاد شيء من الثانية اولا والاول
يستلزم التساوي المحال والثاني يستلزم المطلوب اما ان مثل
هذا التطبيق يجري في غير المرتبة ايضا فقد مر الكلام عليه وتوير البرهان
بوجه اخر دفعا لتلك المنوع وذلك بان يقول السلسلتان كيف
يكون الانطباق بينهما في الواقع والزيادة والنقصان في الحكم
التي تلك الجهة غير متناهيتين فرضا بان يقال ان كانت علل
ومعلولات غير متناهية في جانب التصاعد لكان تلك المراتب
ما خلا المعلول سلسلة العلل الغير المتناهية باعتبار وهو بعينها
سلسلة المعلولات الغير المتناهية باعتبار اخر فالسلسلتان متطابقتان
لا في الوضع فقط بل في الواقع ايضا فان كل واحد من تلك
المراتب علة وهو بعينه معلول ولا شك انه لا ينطبق علة من
تلك المراتب على معلولها بل ينطبق على معلول علتها الذي هو نفسها
فاذا جعلت احدى تلك المراتب مبدأ ولوحظ التصاعد مع اعتبار
تطابق السلسلتين وجب ازدياد مراتب العلل على مراتب المعلولات
بواحد ابدا والا لبطلت العلية والمعلولية وارتفع وجوب التقدم
والتأخر اللازمين لهما ضرورة انه لو لم تزد العلة لكان شيء من العلل
منطبقا على معلوله فيلزم المحذور المذكور وقس عليه المعلولات الغير المتناهية

فان البرهان

فان البرهان يجري فيها ايضا وفيه نظر لان اللازم على تقدير عدم
التناهي ان يكون لكل جملة متناهية منها جملة خارجة عن تلك
الجملة داخلة في السلسلة الغير المتناهية ولا يلزم ان يكون وراء
الغير المتناهي علة ولذلك زعم بعض المتأخرين هذا البرهان
بانه لما ان سلسلة المعلولات من جانب المبدأ بواحد وهو المعلول
في الطرف الاخر وانت تعلم ان هذا ترك لهذا الدليل وتمسك بالدليل
التضايف الذي يأتي تحريره فلا يجري في دفع الايراد على هذا
الدليل واقول يمكن تقرير البرهان بوجه اخر وهو ان يقال تلك
السلسلة ما خلا المعلول الاخير علل غير متناهية باعتبار ومعلولات
غير متناهية باعتبار اخر ما المعلول الاخير مبدأ السلسلة المعلولية
والذي فوقه مبدأ السلسلة العلية فاذا اخذنا تطبيقهما بحيث
ينطبق كل معلول على علته لزم ان يزيد سلسلة المعلولية
على سلسلة العلية بواحد من جانب التصاعد ضرورة ان كل
علة فرضت لها معلولية وهي بهذا الاعتبار داخلة في سلسلة المعلول
والمعلول الاخير داخل من جانب المبدأ في سلسلة المعلول دون العلية
فلما لم يكن تلك الزيادة بعد التطبيق من جانب المبدأ كان
في الجانب الاخر لا محالة لامتناع كونها في الوسط لاتساق النظام
فيلزم ان يوجد معلول بدون علة الطريق الثاني برهان
التضايف وتوريه لو تسلسلت العلل الى غير النهاية لزم زيادة

عدة المعلولية على عدة العلية وانما يتم بيان الملازمة ان جاء
السلسلة ما خلا المعلول الاخير لها علية ومعلولية فيتكافؤ عددهما
فيما سواه وتبقى معلولية المعلول الاخير زائدا فيزيد عدد المعلولات
الحاصلة في السلسلة على عدد العلليات الواقعة فيها بواحد وهذا
البرهان يجري في تسلسل المعلولات بدفع سائر التضايفين كالابوة والبنوة
اقول هذا البرهان ظاهر على تقدير التسليم في احد جانبين فقد يتوهم
عدم جريانه لان العلية والمعلولية غير متناهيتين فلا يظهر عدم
تكافئهما ودفع هذا الوهم انا اذا اخذنا سلسلة غير متناهية
من معلول معين وتصاعدنا في علله الغير المتناهية فلا بد ان يكون عدد
العلليات والمعلوليات الواقعة في هذه القطعة متكافئة ضرورة
ان العلية التي تضايف المعلولية الواقعة فيها لا يمكن ان
لا يكون فيما تحت تلك القطعة من المعلولات وهو ظاهر فافهم
الطريق الثالث البرهان الكاشي وتقريره ان يقال لو وجدت
امور غير متناهية كان بين مبدئها وكل واحد من الذي قبله متناهيا
لانه محصور بين حاصرين فيكون الكل متناهيا لان الكل لا يزيد على
ما بين المبدأ وكل واحد لا بالطرفين واعترض عليه بانه لا
يلزم من تناهي كل واحد من اجزاء السلسلة الواقعة بين المبدأ
تناهي سلسلة باسرها فان هذا الحكم من قبيل ان يقال ما بين ا و ب
اقل من ز د ح وما بين ج و ح اقل منه فيلزم ان يكون

ما بين

ما بين ا و ج اقل منه فانه غير صحيح واجيب عنه بانه ليس من هذا القبيل
لان المبدأ هاهنا واحد بخلاف صورة المثال بل من قبيل ان يقال
ما بين ا و ج اقل من ز د ح وكذا ما بين ا و ح فانه يلزم منه
انه اذا اخذ ج و ح الواقع بينه وبين المبدأ على الاقل من ز د ح
الا بالطرف الاخر وهو حكم صحيح وفيه نظر لان الحكم في هذه الصورة
بين بخلاف الصورة الملبوث عنها اذ لا يلزم من تناهي كل جزء من الاجزاء
الواقعة بين السلسلتين تناهي الكل فهو واقع بين الطرفين هلا وقيل
في جوابه ان هذا البرهان هكذا صاحب القوة القدسية يعلم ان هناك
واحدة من العلل هي الطرف يحيطان بالمعلولات وان لم يتعين تلك
الواحدة عنده ولم يكن له اشارة اليه على التعيين اقول التعلل
اللبيب يعلم ما في هذا الاعتذار فان هذه المقدمة اعني وجوب توسط
الكل بين المبدأ وواحد ليس اجلى من الغلط حتى يثبت به او يبنى عليه
بل يكاد يكون عينه اذ لا معنى للانتهاء الا احاطة النهاية وليت
شعري كيف يعترى الخفاء في هذا المطلب مع جلائه تلك المقدمة الطريق
الرابع انه لو وجدت غير متناهية سواء كانت هي العلل او المعلولات
فهي لا محالة تشتمل على الوف فوق الالوف الموجودة فيها اما
ان يكون مساوية لتلك اعدادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان عدد
الاعداد يجب ان يكون الفا مثل عدة الالوف لان معناه ان يأخذ
كل الف من الاعداد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون

اقل وهو ايضا باطل لان الاحاد تشتمل على جملتين احديهما
بقدر عدة الالف اما ان يكون من الجانب المتناهي او من الجانب
الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هذا خلف وان كان
السلسلة غير متناهية من الجانبين نوقض مقطعا فيحصل جانب متناه
فيتأتى الترديد اما لزوم التناهي على الترديد التقدير الاول فلان عدة
الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرفا السلسلة والمقطع
الذي هو مبدأ الجملة الثانية اعني الزائد على عدة الالوف على ما
هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها
عبارة عن مجموع الاحاد المتألفة من تلك العدة الالف والمتألف
من الجمل المتناهية الاحاد واحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني
فان الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الالوف تقع في جانب متناه
ويكون متناهية ضرورة الحصر ما بين طرفي السلسلة ومبدأ عدة الالوف
واضاف عدة الالوف تسعمائة وتسع وتسعين مرة فيلزم تناهي
عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عدة
واحادا على ما مر ورد منع المقدمة القائلة بان هذا مساو لذاك
او اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت من خواص التناهي ويمكن دفعه
بدعوى الضرورة في ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين او غير متناهيتين
فهما اما متساويتان او متفاوتان اقول قوله والا واعني الجملة
التي بقدر عدة الالوف التي اما متناهية المنفصلة ممنوعة

بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها والا والاخرى الجملة التي

بل الكلية

الجملة التي بقدر عدة الالوف متكررة في جميع السلسلة فاذا اخذنا
جزءا من اجزاء السلسلة وترك ستمائة وتسع وتسعون جزءا ثم اخذ جزءا
اخر وترك مثله الى غير النهاية يكون بين الجملة من الاحاد بقدر عدة
الالوف ولا يلزم من وجودها وكرر وقوع بين الجملة واحد الطرفين
فان قيل نطبق عدة الالوف على الاحاد لنظهر انتقال الزيادة
الى جانب اللاتناهي كان رجوعا الى برهان التطبيق بعينه فتأمل
الطريق الخامس هو ان السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات
الغير المتناهية اما ان يكون منقسمة بمتساويين فيكون فرد انكر
زوج فهو اقل بواحد من فرد بعده كالاربعة من الخمسة وكل عدد اقل من آخر
يكون متناهيا بالضرورة كيف وهو محصور بين حاصرين هما ابتداؤه
وذلك الواحد الذي بعده ورد بانا لا نسلم ان كل ما لا ينقسم
بمتساويين فهو فرد واما يلزم لو كان متناهيا فان الفردية والزوجية
من خواص العدد المتناهي وقد يطرى حديث الزوجية والفردية
فيقال كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهيا
فالمنع ظاهر الطريق السادس هو انه لو كانت الامور الموجودة
المترتبة غير متناهية فلا يخ اما ان يكون من جانب واحد او من جانبين
فعلى الاول اما ان يكون في العلل فقط او في المعلولات فقط فان كان
الاول فنقول المعلول المخصوص فيما بقي لا يخ من ان يكون كل فرد منه

بحيث لا يشذ فرد من الجملة متصفا بالعلية والمعلولية معا او لا بل يوجد
فرد يتصف بالعلية فقط فلا يلزم انقطاع المعلولات وانقطاع العلل لان
زيادتها على المعلولات بواحدة وينقطع العلل ايضا وان اتصف
بهما معا يكون مجموع العلل والمعلولات زوجا لان كل فرد يكون متصفا
باثنين هما العلية والمعلولية ومجموع الاجزاء زوج البتة ومجموع الافراد
الموصوفة نصف مقدار مجموع الصفات لان كل فرد موصوف بصفتين
فنقول لا يخ اما ان يكون زوجا او فردا لان كل زوج مركب
اما من فردين واما من زوجين فان كان زوجا فالزوج ينقسم
بمتساويين والنصف الذي هو من طرف المعلول الاخير يكون
محصورا بين جاهرين فيكون متناهيا وكذا النصف الاخر المساوي
له وان كان فردا انطرح الفرد الاخير من الجملة او انضم الفرد
المنزل فيكون زوجا وقد مر حاله وان كان اثنانا فينزل العلة
المحضة فالحال كما ذكر في الاول وعلى الثاني اي ان كانت
الامور غير متناهية من جانبين مما نقول ايضا كل فرد من الجملة
اما ان يتصف بالعلية والمعلولية معا او لا بل يوجد فرد متصف
بالعلية فقط او فرد متصف بالمعلولية فقط فعلى التقدير الثاني
ينقطع جملة المعلولات او جملة العلل والحال ان زيادة جملة العلل على
جملة المعلولات بواحد فيلزم انقطاع جملة العلل ايضا وزيادة
جملة المعلولات على جملة العلل بواحد مع الفرض فيلزم انقطاع

جملة المعلولات

جملة المعلولات ايضا وعلى التقدير الاول وهو ان يكون كل فرد متصفا
بالعلية والمعلولية معا ننقطع من وسط الجملة فيحصل جملتان احديهما مثل
جملة ما فرض فيه التسلسل في العلل والثانية مثل جملة ما فرض التسلسل في المعلولات
فالدليلان السابقان يجريان بتينك الجملتين فيلزم التناهي في الكل
وهو الخلف الطريق السابع قريب منه وهو انه لو وجدت سلسلة غير
متناهية فلا يخ من ان يكون اللاتناهي في طرف العلل او في طرف
المعلولات او في الطرفين معا فان كان في طرف العلل فنقول المعلول
ويبقى كل واحد مما قبله متصفا بالعلية فتوجد سلسلة اخرى في
صفات العلل مترتبة مع موصوفها فيكون مجموع السلسلتين زوجا
لان كل صفة مع موصوفها زوج ومجموع الازواج زوج البتة
فنفرد الزوج الاخير من سلسلة الصفات واما لا افراد من سلسلة
الموصوفات اذ لا يتصور بقاء الصفة بدون الموصوف فيكون مجموع
السلسلتين فردا البتة فيلزم ان يكون احدى السلسلتين فردا و
الاخرى زوجا والسلسلة التي كانت زوجا لا بد ان تنقسم
بمتساويين بالنصف الذي من طرف التناهي يكون متناهيا لانه
محصور بين جاهرين ويكون النصف الاخر ايضا متناهيا لانه مساو
لمتناه ومجموع المتناهيين ايضا متناه والسلسلة التي كانت فردا
يكون زوجا بضم فرد اليها او بافرازه عنها وقد علمت حال الزوج
فان كان في طرف المعلولات فنزل العلة المحضة ويبقى كل واحد

مسئلة
فلا يخ
الصفة ما ان يكون موصوفها
او غيره وعلى التقدير الثاني
فاما ان كانت الصفات متصفة
بالصفات بجميع الموصوفات او لا
فعلى التقدير الاول يجتمع الموصوفات
يكون مجموع الصفات لا محالة
مثل الموصوفات مع ان الاختيار هو
فهو الموصوفات والزوجية او لا
وان لا فغير الزوجية او لا

بما بينه متصفا بالعلية فيوجد سلسلة اخرى ذوات المعلولات
فلذلك تجري البرهان في هذه الصورة ايضا وان كان الثاني
لا كطرفيها فتنقطع السلسلة من الوسط فيحصل سلسلتان اخريان
مثل ما فرض فيه التسلسل في العلل والاخرى مثل ما فرض فيه التسلسل في المعلولات
لكن لا يحتاج في سلسلة تلك العلل الى عزل معلول اذ كل فرد
منها متصف بصفة العلية وكذلك لا يحتاج في سلسلة تلك
المعلولات الى عزل علة اذ كل فرد منها متصف بصفة المعلولية
فافهم لا توقف جميع البراهين المذكورة على
انه لا يجوز ان يكون احد طرفي الوجود والعدم اولى بالشيء
لذاته غير بالغ الى حد الوجوب والا فيجوز ان يوجد
بنفس الاولوية الذاتية فلا يحتاج الى علة مغايرة له او ينتهي الى
ممكن كذلك فلا يثبت الواجب وبعض البراهين على ان الممكن
ما لم يجب بعلة لم يوجد ولا يكفي في وجوده الاولوية
الى حد منها ما لم يبلغ حد الوجوب وعلى ان العلة المؤثرة يجب
ان يكون موجودة مع المعلول فاولا بيان المطلب ليتم
الاثبات وبكل الفرض فنقول الممكن لا يكون احد طرفيه اولى
به لذاته اولوية يكفي في وقوعه والا فالطرف الاخر
ان امتنع بتلك الاولوية كان ذلك الطرف واجبا هف
وان امكن فلا يخ اما ان يكون وقوعه لو وقع بعلة اخرى هي اولى

محال لاستلزامه ترجيح المرجوح بلا مرجح وهو اخس من ترجيح المساوي
بلا مرجح فتعين الاول وح فيتوقف الاولوية على انتفاء تلك العلة
اذ على تقدير تحققها يترجح الطرف الاخر والا لكان حاله مع العلة كحاله
بدونها فلا تكون ذاتية وقد فرضت ذاتية هف اذ المط وعلى الاولوية
الاول اما لانه لم يتحقق لسبب الطرف المقابل لا يكون ذلك الطرف
اولى لذاته لان رجحان احد الطرفين بالسبب الخارجي لا ينافي رجحان
الاخر لذاته لاختلاف الجهة ولذلك عدل بعضهم عن هذا الدليل
الى ان ارتفاع المانع معتبر في كل علة تامة ولا شك ان العلة
الطرف المقابل مانع عن هذا الطرف فيعتبر ارتفاعها في علية واجاب
عنه سيد المحققين قدس سره بان رجحان كل واحد من الطرفين
على الاخر في حالة واحدة ممتنع بان كان بالاسباب متعددة و
استوضح ذلك من كفتي الميزان على انه لو سلم فلا يكون سبب الطرف
الاخر مانعا عن اولوية الطرف الاول فلا يتم التوجيه الذي
اختاره المحقق ايضا واقول هذا الكلام في غاية المتانة والرزانة
وربما يخدش بعض العاجزين على ان وحدة الاضافة معتبرة في
التناقض واختلاف العلة يوجب اختلاف الاضافة فلا يكون
بينهما تناقض ووجه دفعه انه ليس كل اختلاف الاضافة في كل مادة
واضا للتناقض فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد في زمان واحد
لا يمكن ان يكون قائما وقاعدا ومتحركا وساكنا او متحركا

مسئلة
بما علة العلية او الوجه الاخر
مع انتفائه فالوجه اما الخصوص
فاذا انتفى على تقدير لم يكن التناقض
لان العموم حصلوا وسوى الاضافة من الشرائط التناقض

في جهة وعدمها ولو بالاضافة الى مكانين او علتين وما عبرة الوهم
في شرايط التناقض هو شرط كلية الحكم اللازم في الموارد المنطقية
فاذا ارتفعت لم يكن التناقض لازما بل قد يكون وقد لا يكون
ووحدة الاضافة الى العلة من قبيل الاول فانه لا يرفع
التناقض في شيء من المواد فيمكن تخصيص الاضافة في كلامهم
بما سوى العلية بناء على ذلك ولا يخفى ما في هذا الوجه ويمكن
ابقاؤها على العموم اذ لا يضر ذلك فيه او نقول وحدة
الاضافة مطلقا شرط للتناقض المصطلح اعني كون احد الطرفين
رفع الاخر ولا ينافي ذلك ان يكون مع ارتفاع هذا الشرط احدهما
مساويا لرفع الاخر وما نحن فيه من قبيل الاخير وكيف لا
يكون كذلك ولو جاز ترجح كل منهما بسبب اخر فاما ان يمتنع احد
منهما فيلزم الترجيح من غير مرجح لتساويهما في الرجحان اذ لا يجوز
ان يكون احدهما اكثر رجحانا من الاخر على الاطلاق والا
لكان من الاخر واما ان يقعا او يرتفعا فيلزم اجتماع النقيضين
او ارتفاعهما ثم الى ان ارتفاع المانع غير معتبر في كل علة تامة
عندهم كما في العلة الاولى بالنسبة الى المعلول الاول
الثاني اما نختار امتناع الطرف الاخر ونمنع لزوم كونه واجبا
او ممتنعا لذاته ولان الواجب الممتنع لذاته ما يجب له بعد
تجريد النظر الى ذاته من غير التفات الى غيره الوجود والعدم

والوجوب

والوجوب بالنظر الى الاولوية المستندة الى الذات وليس مع
تجريد النظر الى ذاته الا الاولوية فلا يكون واجبا لذاته وما اجاب
عنه قدس سره بان الذات مع الرجحان المستند اليه اذا كان
مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات بعد الاتصاف انفكاك
الوجود عنه قطعا ولا نسلم بالواجب الا هذا واعتبار تلك
الواسطة المستندة الى ذاته لا يقدح في ذلك وانما يكون
قادحا لو استند اليه والمراد من عدم الالتفات الى الغير عدم
الالتفات الى شيء يكون الالتفات قادحا في كون الذات
بعد الاتصاف انفكاك الوجود واقول يمكن ان يقرر ذلك
بان الواجب الخارج من التقسيم ما يقتضي ذاته مع قطع النظر
عن غير الوجود وهو اعم من ان يكون مقتضيا له بواسطة
او بغيرها نعم يجب ان يكون موجوده كافيا في اقتضائه
على احد الوجهين ليصدق عليه انه مع قطع النظر عن غيره
يقتضي الوجود فلا حاجة الى تخصيص الغير بما انه ربما يتاتى
فيه بعض عن اللفظ مع انه في مقام التعريف الثالث
اما نختار كون الطرف الاخر ممكنا لكن وقوع سببه محال
اذ لا يلزم من امكان المعلول امكان العلة اذ عدم المعلول
ممكن وعلته وهي عدم العلة الاولى ممتنع واجاب عنه قدس سره بانه
يتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم سبب الطرف المقابل

ممكنا كان السبب او ممتنعا ولكن ان تقول اذا امتنع الطرف المقابل
فلا ينتفي اولوية ذلك الطرف الى انتفاء سببه كما في المعلول
الاول حيث قلتم انه لما امتنع المانع عنه لم يكن انتفاء المانع
جزءا من علته ويمكن الجواب بالفرق بين امتناع المانع في نفسه
وبين امتناع امتناع المانعية وما يلزم ارتفاع المانع جزءا من علته
ما يمتنع المانع عنه لا ما يمتنع نفسه وح يبقى الكلام في انه لم لا يجوز
كون البحث من قبيل الاول فلا برهان دقيق الكسر او يبقى
لما بعد تسليم افتقار الاولوية الى انتفاء علة الطرف الآخر
نقول لا يلزم افتقاره الى مؤثر موجود لجواز ان يكون وجوده
اولى بالنظر الى ذاته بشرط انضمام انتفاء علة العدم
اليه فيتحقق بغير مع انتفاء علة عدمه من غير فاعل موجود
فينسد باب اثبات الصانع واجيب بان علة العدم عدم
علة الوجود فعدم عدم يكون علة الوجود او مستلزما له
لان عدم العدم اما نفس الوجود او مستلزم له وهذا الكلام
متنا اولى وقيل من ان عدم العدم هو الوجود فانه غير متن
بل غير واقع بل والط لا يتوقف عليه اذ على التقديرين يحتاج
الى علة موجودة ويحصل المط وفيه بحث اذ عدم العلة قد يكون سلبيا
امر عدمي كعدم المانع فيكون وجوديا او مستلزما له فعدم علته
الذي هو علة الوجود يكون عدميا وجاب قدس سره في حاشية التجريد

عن اصل

عن اصل الاعتراض بوجه آخر وهو ان من يقول بان الايجاد لا يتصور
الا من الموجود ولذلك يجعل وجود الواجب علة عنه لاستحالة
كون الماهية من حيث هي موجودة لما لا يرد عليه ذلك لاحتياج
الممكن عنده الى فاعل موجود متقدم عليه بالوجود نعم من
جوز في الواجب كون الماهية من حيث هي موجودة لما مثل
غير شرط يلزمه والممكن تجويز ذلك بشرط غير مستند
الى ماهيته من حيث هي والا كانت واجبة على قياس ما مر
اقول وح ينسد عليه باب اثبات الصانع اللهم الا ان
ينفصي من ذلك بان ذلك الشرط ان كان امرا موجودا
فلا بد ان ينتهي الى شيء يكون موجودا لذاته من غير شرط
وهو الواجب والا تسلسل الشروط الموجودة وهو محال وان
كان عدميا مانعا فلا بد ان ينتهي الى عدم يكون واجبا لذاته
بان عدم ممتنع لذاته وما يكون ذاته موجبا له بشرط انتفاء
امر ممتنع لذاته فهو واجب لذاته او يقال ح لا يعتبر ارتفاع
المانع عن المعلول الاول وان اشرنا الى ما فيه من التفصيل
والا لتسلسل الارتفاعات الى غير النهاية وهو باطل لان التسلسل
اعتبارا محضا ينقطع باعتبار المعتبر لانه من جانب العلل دون
المعلولات كما في الامكان ونظائره عن النهوضات المتكررة ولا
يحتاج جميع تلك الارتفاعات الى علة موجبة ضرورة ان

على نحو ما قال الحكماء في ارتفاع علة وجود ما
في ارتفاع المانع ح

مجموعها واجب بالغير على ما مر في تحقيق الطريق الثاني والثالث
من المسلك الاول وان كان امرا انتزاعيا اخر سوى عدم
المانع فان كان ذلك الاعتباري ازليا كان الشيء
واجبا لان ما يكون ذاته بشرط امر ازلي لا ينفك عنه فهو
واجب عند هم وان كان ذلك الاعتباري حادثا فهو
يتوقف على حادث اخر وهكذا الى غير النهاية فيحتاج جميع
تلك الاعتبارات الحادثة الى علة موجبة او يقال ان الامور
الاعتبارية مطلقا لا يكون شرطا للوجود الا على ما قيل
ان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو الشرط حقيقة فتامل
فيه فانه محل التامل وقد تقرر البرهان اخر وهو انه لو تحقق
اولوية احد الطرفين لذاته فاما ان يمتنع طريان الطرف الاخر
فيلزم الانقلاب او لا يمتنع فاما بلا سبب فيلزم ترجيح المرجوح
بلا سبب او بسبب فيصير ذلك الطرف المرجوح بالذات
راجحا وهو محال لامتناع زوال ما بالذات بالغير واورد
عليه ما اورد في الوجه الثالث على التقرير الاول واجيب
بمثل ما اجيب هنا وهو في الحقيقة يعود الى التقرير الاول
فيبقى عليه ما بقي عليه والحاصل من جميع ذلك انه لم يتم
ذكروه من البراهين وهو انه
قد اقتضى لذاته اولوية احد الطرفين لكان هو بعينه مقتضيا

لمرجوحية

لمرجوحية الطرف الاخر ضرورة معية المتضايفين ومرجوحية
مستلزمة لوجوب الطرف الاولى وقد فرض الاولوية غير
منبئة الى حد الوجوب وحديث كون الوجوب بوساطة وقد
مر دفعه ونورده في صورة قياس لو كانت الذات مقتضيا
بالاولوية احد الطرفين فكما كان الذات تلك الذات كان
الطرف راجحا وكلما كان ذلك الطرف راجحا كان الطرف الاخر
مرجوحا وكلما كان الطرف الاخر مرجوحا كان ممتنعا وكلما كان
ممتنعا كان ذلك الطرف واجبا وقد فرض غير واجب هذا
وهو برهان لا يرد عليه شيء مما اورد في هذا المقام وقد عثرت
بعد ما لاح لي هذا الوجه على ان شارح العين نقل اصله عن الشارح
المشرقية وان لم يكن على ما قررته من التنقيح والاحكام
واورد عليه هو والحشي رحمهما الله ايرادا عجيبا وهو انا لا نم
ان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر فان
كلا من الطرفين ممتنع عند الت وكي فلا يصدق امتناع احد
الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر فالحشي اورده
في الصورة النقض التفصيلي والشارح في صورة النقض الاجمالي
وغير الشارح التقرير لاجل ذلك الى ان امكان وقوع
كل طرف لا توقف على رجحانه ويمتنع ان يكون الطرف المر
راجحا حال كونه مرجوحا بحيث وقوع الطرف الراجح لما عرف

جح

في الطبقات واورد المحشي عليه النقض السابق بعينه وجعل الحل
في صورة التساوي والترجيح ان الممتنع في الاول هو ذات الطرف
المرجوح من هذه الحيثية لا من حيث هو ونقيضه للطرف الاخر
من هذه الحيثية لا من الاولى فما هو نقيض ليس بممتنع
وما هو ممتنع ليس بنقيض وكذا الكلام في صورة التساوي
واقول في اثبات المقدمة الممنوعة لو امتنع طرف ولم يجب
الطرف الاخر لكان جائز الارتفاع وقد فرض الاول
مرتفعا فان وقع فيلزم ارتفاع النقيضين وان لم يقع
فيلزم جواز ارتفاعهما وهو ايضا محال وان اورد
بصورة النقض فاقول هذا يدل على استحالة التساوي لا
استلزامه اجتماع النقيضين وارتفاعهما وهو كذلك
فان الممكن يستحيل ان يبقى على التساوي بل لا بد من ترجيح
احد طرفيه في نفس الامر وان امكان امر اعتباري يعرضه في
العقل فان العقل اذا لاحظ ذاته مع قطع النظر عن
غيره وجده متساوي النسبة الى الطرفين في نفس الامر
يقترن بالمرجحات لا يقال كما يجوز ارتفاع التساوي الذي
هو مقتضى الذات بالغير فلم لا يجوز ارتفاع الرجحان
الذي هو مقتضى الذات بالغير ايضا لانا نقول ليس التساوي
مقتضى الذات في الممكن ولو كان كذلك جاز ارتفاعه

فكان

فكان مستحيلا بل هو في النظر الى ذاته متساوي النسبة الى
الطرفين من ذاته لا يقتضي شيئا منهما لا انه يقتضي تساويهما
في نفس الامر نعم يقتضي كونهما متساويين بالنظر الى ذاته
وهذا المعنى باق غير مرتفع اصلا فان قلت اللازم مما ذكرت
ان الممكن من حيث ان يتساوى نسبته الى الوجود والعدم
وبذلك لا يتم اثبات الواجب لجواز ان يكون للممكن مرجح
عدمي كارتفاع المانع عن وجوده ترجح او يجب وجوده قلت
احتياج الممكن الى ما يعطيه الوجود ضروري ولذلك اتفق
العقلاء كافة على ان العلة الفاعلية ضرورية في كل معلول وان
الممكن لا يمكن ان يوجد بعد عدم ومن جوز ذلك فهو مباهت
فيعرض ومن لم يجعل له نورا فما له من نور
الممكن ما لم يجب وجوده لعلته لم يوجد اذ لو لم يجب معها
لكان اما متساوي النسبة الى الوجود والعدم فيكون حاله
مع العلة كحاله بدونها وهو محال او وجوده مرجوحا وهو ايضا
او اولى غير بالغ الى حد الوجوب فلا يستحيل عدمه فلنفرض
معها الوجود في وقت والعدم في وقت اخر فاختصاص
احد الوقتين بالوجود ان لم يكن لمرجح لم يوجد في الوقت
الاخر يلزم ترجيح المثلين وبين على الاخر بسبب ضروري
ان الاولوية اي صلة من العلة متحققة في كلتا الوقتين فالوقت

متساويان فيها وان كان المرجح لم يوجد في الوقت الاخر
لم يكن الاولوية الشاملة للوقتين كافية في الوقوع والقدر
فلا فرق وبوجه آخر لو لم يجب وجوده لكان وجوده اما
مساويا لعدمه او مرجوحا او راجحا وعلى الاول والثاني
يلزم ترجيح المساوي والمرجوح وعلى الثالث فذلك الرجحان
نشأ من العلة التامة اذ متى فقد جزء منها كان العدم اولى
لتحقق علتها وهي عدم العلة التامة فاذا اختص الوقت
المرجح لم يوجد في الاخر لم يكن العلة التامة علة تامة فقد
ثبت بهذين الوجهين ان الوجوب العلة يلزم وجود الممكن
وهذا الوجوب يسمى بالوجوب السابق وحينئذ فما تقدمه الى دعوى
الضرورة وحكم العقل بانه وجب فوجوده يلزمه بشرط الوجود
وجوب آخر يسمى بالوجوب اللاحق هذا ما تقرر عليه كلام
سيد المحققين قدس سره في كتبه الثلثة بعد تزييف ما قيل
غيره كذلك في هذا المطلب واقول يرد على التقدير ان انه على
التقدير الاولوية لا يلزم امكان وجوده في وقت وعدمه
في وقت آخر بل اللازم منه امكان عدمه ولو في وقت الوجود
بان يرتفع الوجود في نفس ذلك الوقت ولا استحالة في امكان
العدم في وقت الوجود الا استحيل امكانه بشرط الوجود كما
حقق في معنى المشروط العامة فان الممكن يجوز عدمه على اي وجه

الا يرى

الا يرى ان الزمان ممكن ولا يجوز ان يعدم تارة ويوجد اخرى
لاستلزامه الخلف وهو تحقق مع فرض عدمه على ما بين في موضعه
فلا يلزم من امكان عدمه امكان عدمه في وقت وجوده في وقت آخر
ولك ان يمنع في التقرير الثاني انه متى فقد جزء من العلة التامة
كان العدم اولى ويمنع قوله لتحقق علته وسنده ان علة العدم
عدم العلة الموجبة للوجود والمرجحة له معا لا عدم العلة الموجبة
فقط لجواز ان يبقى ويبقى المرجحة فلا يكون العدم اولى بل جائز
وعند انتفاء جزء من العلة التامة لا يلزم انتفاء المرجح كما لا
يلزم من انتفاء الرجحان ما لا اولى ان يقال لو لم يجب وجوده
لامكن عدمه مع اولوية وجوده فيلزم جواز ترجيح المرجوح دائما
مرجوحا وهو محال ولعل من هذا الوجه ما سبق في المطلب الاول
ان الاولوية ذاتية كانت او غيرها تستلزم الوجوب
كذلك ثم اقول ما اتجه من تقدم هذا الوجوب على وجود الممكن
مناف لما قدروه من ان العلة التامة قد تكون بسيطة لانه اذا
تقدم هذا الوجوب على وجود الممكن تقدما بالذات يكون جزءا
من العلة التامة لا محالة فلا تتحقق علة تامة بسيطة اللهم الا
ان يكلف بقال المعلول بحقيقته هو وجوب الوجود وحينئذ قالوا
ان علة وجود المعلول قد تكون بسيطة اراد وا به علة وجود حيث
وجوده ومقام لا تقرر المتأخرون لا سيما سيد المحققين قدس سره

من ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له اذ الوجوب ام
ثبوتي فيكون ثبوته للشيء متأخرا عن وجوده فالوجوب الذي هو
الوجوب ان كان عين المسبوق به لزم تقدم الشيء على نفسه
وان كان غيره نقلنا الكلام اليه حتى يلزم ان يكون للشيء الواحد
وجودات غير متناهية وهو باطل على انهم قد اعترفوا بان الشيء الواحد
لا يكون له الا وجود واحد واعلم انه لم يرد الشيخ الرئيس
وغيره من القدماء في هذا المطلب على ان العلة ما لم يجب صدور المعلول
عنها لا يصدر عنها والدليل الذي ذكروه انما يدل على الالتزام
دون التقدم ودعوى الضرورة في محل المنع فتأمل
وهو ان العلة المؤثرة يجب ان يكون موجودة مع المعلول في
زمان وجوده والا اي وان لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد
المعلول في زمان ولم يوجد العلة في ذلك الزمان بل قبله فقد جاز
اعترافا بان يكون عند وجود العلة معلول وعند وجود المعلول لا علة
فليس وجوده لوجودها فلا علية بينهما فان قيل لا يلزم
من اعترافهما ان لا يكون وجود المعلول لاجل وجود العلة اذ المعلول
في الزمان الاول الذي هو زمان وجودها يوجد المعلول اي
يحصل وجوده في الزمان الثاني فيكون التأثير والايجاد في الزمان
الاول والتأثير وحصول المعلول في الزمان الثاني قلنا ايجاد العلة
للمعلول وايجابها اياه ان كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف

حصول

حصول المعلول عن ايجاب العلة اياه لامتناع تخلف الشيء عن نفسه
وان كان الايجاد والايجاب غير حصول المعلول عن ايجاب العلة
اياه لامتناع تخلف الشيء عن نفسه وان كان الايجاد والايجاب
غير حصول المعلول على ايجاب العلة اياه لامتناع تخلف الشيء عن
نفسه كان ذلك الغير الذي هو الايجاب في الحال لحصول
ذلك المعلول في ثاني الحال فذلك الغير وهو الايجاب الحاصل
اخر وينتقل الكلام الى ايجاب الايجاب وينتهي الايجاب الى غير النهاية
وفيه نظر لان الايجاب على تقدير المغايرة ليس موجبا حتى يلزم
ان يكون ايجاب اخر بل يكون ايجابا مغايرا لحصول المعلول الا
ان كان الواجب موجبا لزم التسلسل في الايجابات مطلقا سواء
كان الايجاب حال وجود المعلول او قبله وسواء كان مغايرا
لحصول المعلول او لم يكن ولان الضرورة تنفي كون الايجاب
نفس حصول المعلول اذ كل احد يعلم صدق قولنا اوجبه العلة فحصل
فترديد الايجاب بين ان يكون نفسه او غيره ترديد بين امرين
احدهما لازم الانتفاء مستدرك مستقبح جدا وقد يجاب بانه
لو كانت العلة توجب في الحال وجود المعلول في ثاني الحال
لما حصل حال ايجاب العلة وبالعكس اي لا ايجاب حال حصول المعلول
فليس حصوله لايجابه له وعلى امكان ان يتطرق اليه المنع المذكور اولا
قال صاحب المواقف والاولى في تجويز كون الايجاب في الحال وكون

موجبا

وجود المعلول في ثاني الحال هو التوقف على الضرورة الحاكمة
باستحالة ذلك فان معنى ايجاب العلة للمعلول ان يكون وجوده
مستندا الى وجودها ومتعلقا بوجودها بحيث لو ارتفعت العلة
ارتفع المعلول بتبعا لارتفاعها وبالجملة فليس وجود المعلول عن علته
غير ايجاد تلك العلة وايجابها اياه لا تمايز بينهما بحيث يقال
ان احدهما غير الاخر بل هما بحيث يعدان وجها فليس الكسر الذي
هو تحصيل الانكسار في المكسور سوى حصول الانكسار فيه من الكاسر
فكيف يتصور ان هناك كسرا حقيقة وليس هناك حصول انكسار
فكذا الايجاد وحصول الوجود فلا يتصور ان ثم ايجادا حقيقة
وليس ثم حصول وجود فلا ايجاد من العلة حال عدم المعلول بالضرورة
لما عرفت من ان حصول وجوده منها هو عين ايجادها اياه اذ هما
بحيث لا يتصور انفكاك بينهما فبطل ما توهم من ان الايجاد
في الزمان الاول وحصول الوجود في الزمان الثاني ولهذا البحث
مزيد تفصيل انما تعثر عليه في تعليقاتنا ولكن هذا اخر ما قصدت
اليه في هذه الرسالة مع تفرق الحال وتشتت البال ووقوعي
في زمان والهم متقاصرة والحلة متناظرة
يكتفون بالشيء الحسن المستحسن ويستغنون
براي الشراب من الروي بالسراب
ولكن هو الله الذي يحلي كل
بفضله

الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنى منه الابتداء وبه البقاء
واليه الرجعى نسأله ان يصلي على من هدانا الى صلاح الدنيا
فلاح العقبى ويتهلل اليه في ان يبلغنا الى درك صفاته العليا
وبعد فهذه رسالة في اثبات الباري تعالى وصفاته الحسنى
مشتملة على براهين دقيقة انيقة ليس تنفس الاذكياء
ومعان لطيفة رشيقة تطمئن بها قلوب العرفاء منطوية على
عايد الحقايق الالهية محتوية على ما ينقد به الطلاب الصادق
الحقيقة الخفية جامعة بين وجازة المنقبة وجلالة المرتبة فان
تحقيق الحقايق والخروج عن المضايق يعرف مراتب المقال
لا بكثرة القيل والقال وقد جعلها جامعا وسماها العقد الجوهر الشهير
بصدر الحسين الشيرازي جمع الله شتاته تحفة لمجلس كل ذكي
او حدي مقبول على الاستقامة والانصاف مجتنب عن الاعتساف
والاعتساف مولع على تحقيق الحقايق طالب للتخلص عن المضايق
سيما من كان علما في العلم بالمعاني الدقيقة والكشف عن الرموز
الرشيقة وكان ذكاؤه اشهر من ذكاء الفحي واسعاله فطنته ارا

من استغنا

من استعمال جرى الفحي وهو خليقة الله اياه وفيها فصول وخاتمة
الفصل الاول في اثباته تعالى لو لم يكن في الوجود ما هو واجب
بذاته لم يكن موجود اصلا واللازم باطل بيان الملازمة
ان وجود الممكن يحتاج الى مرجح موجد فلا محالة يكون موجودا
اذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد وعلى التقدير عدم الواجب كان
ذلك المرجح ايضا ممكنا محتاجا الى مرجح اخر ممكن فيكون للطرف
حكم الوسط في الاحتياج الى المرجح وما دام كذلك من اين يحصل منه
ممكن اخر واورد على ذلك بانه كما يقال ان يتحصل ممكن بممكن اخر وكذلك
الاخر باخر وهكذا الى غير النهاية وهذا الايراد غير وارد لان
بين الاحتمال انما يجوزه العقل اذا اعتبر استناد بعض الممكنات
الى البعض منفصلا بان يلاحظ ان هذا من ذلك وذاك من ذلك
ومثل جزافا فانه بهذا الطريق لا يحيط جميعها لعدم تناهيها فلا يظهر
الخلف عنه اذا لاحظ جميعها اجمالا فيه كما ان شيئا فشيئا لا
لا يحصل بالفعل ما لم يحصل واحد اخر بالفعل فلا شك في انه
ما دام للطرف في حكم الوسط لا يحصل شيء منها بالفعل حتى يحصل اخر
فلا يوجد شيء من الممكنات اصلا لا يقال هذا الدليل
ينتقض بالدور والتسلسل فانه واقع قطعا لان عدم الشيء
مثلا معلل بعدم علته وعدم علته بعدم علة علته وهكذا الى غير النهاية
فيكون انعدام كل واحد من تلك العلات محتاجا الى انعدام واحد

اخر منها ويجري فيه الدليل المذكور وكذا نستوض بالحوادث
فان كل حادث يتوقف على حادث اخر وذلك يستلزم التسلسل فيها وللمشهور ان
الحكماء يلتزمون هذا التسلسل ولا يخفى جريان الدليل المذكور فيه ايضا
لانا نقول لا نم وقوع التسلسل في شيء من الصورتين اما في الصورة الاولى
فلان الواقع هو ان ليس هناك شيء والعقل يفصل هذا الليس الى عدم
هذا وعدم ذاك وعدم ذلك تفصيلا شيئا بعد شيء المفصل الواحد
الى هذا الجزء وذلك الجزء وكما ان ليس في المتصل الواحد كثرة
في نفس الامر كثرة وبحصل الكثرة باعتبار العقل وبحده وكما ان بعد
حصول الكثرة تكون بين الاجزاء تقدم وتاخر كذلك بعد حصول
الكثرة تكون بين تلك الاعدام تقدم وتاخر الا ان التقدم
الذي بين الاجزاء رتبي والتقدم بين الاعدام بالعلية وكما
ان التسلسل في الاجزاء المذكورة يعني عدم الانتهاء الى جزء لا يقدر
العقل على فرض جزء اخر فيه لا يعني ترتب امور غير متناهية بالفعل
كذلك التسلسل في الاعدام المذكورة يعني عدم الانتهاء الى عدم لا يقدر
العقل على اعتبار عدم اخر لعدم بالعلية لا يعني ترتب امور
غير متناهية وعدم جريان الدليل في التسلسل بهذا المعنى ظاهر لا كثرة
فيه واما في الصورة الثانية فلان سلسلة الحوادث تنتهي الى
ارادة الله تعالى عند المتكلمين ولا يكون غير متناهية ولا يلزم ان
يكون عند الحكماء غير متناهية لجواز استنادها الى بعض الحركة

الفرضية

الفرضية التي اثبتوها مثلا ببعض معين من تلك الحركة لحصول استعداد
قبول الحادث في المادة وتم الاستعداد في آن انتهاء هذا البعض
فيحدث الحادث في ذلك الآن وهذا البعض ليس امرا واحدا في نفس
الامر بل بعض من امر واحد منها فلا يلزم وجود امور غير متناهية في
نفس الامر حتى تكون هنا تسلسل بل غاية ما لزم ان هناك امرا
واحدا له اجزاء فرضية متناهية ووجوده غير منكر والنسبة
الا تلزم هذا التسلسل الى الحكماء فلا فرار بلا امراء فانهم انكروا ولكن
قال المعلم الثاني في شرح رسالة زيتون الكبير لا يجوز ان يكون
علل ممكنة لا نهاية لها لان لكل واحد منها خاصة الوسط فله نهاية
طرف والطرف نهاية فان قيل لا نم ان وجود الممكن يحتاج
الى مرجح لاحتمال ان يكون الوجود ببعض الممكنات اولى واليق
من العدم اولوية غير منتهية الى حد الوجوب فيكون وجوده راجحا
على عدمه واذا وجد ذلك الممكن بلا مرجح يلزم ترجيح المرجوح
وهو جائز قطعا قلنا ذلك الممكن ان كان علة لوجود نفسه
لزم ايجاد الشيء نفسه وهو محال لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد
وان كان موجودا بلا سبب وكان جائز العدم لذاته لكانه لم يكن
عدمه بانتفاء سبب وجوده على ما هو شان الممكنات لان وجوده
بلا سبب بل يكون انما منه نفسه كما ان وجوده كذلك فيلزم انعدام
امر موجود بلا علة يقتضيه لوكنه وهو ممتنع والى ما ذكرنا اشار المعلم الثاني

على ما نقل عنه شارح كتاب الاربعين بقوله لو حصل مسئلة الوجود
بلا وجوب يكون مبدؤها ممكنا حاصلا بنفسه لزم ايجاد الشيء
نفسه وذلك فاحش واما صحة تعدده لنفسه وذلك اخس فان
لا خفاء في ان مجموع الواجب بالذات ومعلوله الاول واجبا و
وليس بوجود بالذات لاحتياجه الى اجزائه ولاستلزامه تعدد
الواجب بالذات فيكون ممكنا فلو صح ما ذكرتم من ان الممكن الموجود
يحتاج الى ما يرجح وجوده لكان لذلك الممكن ما يرجح وجوده
وليس كذلك اذ لا يجوز ان يكون ما يرجحه احد جزئه فقط
لاحتياجه الى الجزء الاخر شيئا اخر مقدم على هذا المجموع
حتى يرجح وجوده قلت اعلم اولا ان الامر المتعدد يؤخذ
على وجهين احدهما معا مجملا وبهذا الوجه يكون واحدا
واللفظ الدال عليه بهذا الوجه مثل هذا وذاك وبهذا الوجه
يكون كثيرا وكثيرا ما يختلفان في الاحكام مثلا مجموع القوم
معا لا يسعهم دار ضيق وهم لا معا يسعهم فانه اذا دخل واحد
منهم الدار وخرج ثم دخل واحد اخر وخرج هكذا الى ان دخل
القوم بكمالهم فيها ثبت دخول الدار للقوم بكمالهم
حقيقة متعاقبة اذ ليس القوم سوى هذه الاحاد الداخلة
على التعاقب ولا يمكن ان يثبت دخول الدار المذكور لجميعهم
على التعاقب اذا علمت ذلك فنختار ان ما يرجح وجوده معا ماخوذا

لا معا

لا معا لاحتياجه الى كل واحد من اجزائه ويكفيان في وجوده
فيكون هذا وذاك جزئين ترجح وجود مجموعهما بهما فان قلت
ينتقل الكلام اليهما لا معا منفصلا فانه ممكن محتاج الى مرجح علت
لازم انه ماخوذ بالوجه الثاني واجب موجود بذاته وممكن
موجود به فاعرف ذلك **الفصل الثاني** في توحيده وبرهانه
يقتضي تمهيد مقدمة هي ان الوجوب اي مفهوم الواجب بالذات
ليس زائدا عليه فهو واجب بحت لا انه شيء واجب كالف واجب
او باء واجب بخلاف الممكن فانه شيء واجب بالغير مثلا
سماء واجب او ارض واجب او انسان واجب الى غير ذلك
وبالجملة الممكنات قابلة لان يقسم لهذا المعنى القسمة والواجب
بالذات قابل لها اذ لو قيل هذه القسمة وكان الفاء واجبا مثلا
يحكم العقل بان مفهوم الواجب لما لم يكن عين مفهوم الالف
ولا جزءه لم يكن الالف في حد ذاته واجبا فلا بد ان يكون
بسبب يصير واجبا فذلك السبب ان كان نفس الالف لزم
ايجاب الشيء نفسه وهو ممتنع وان كان غيره لزم ان يكون الالف
واجبا بالغير والفرض انه واجب بالذات هذا وسن ثم ذهب
الحكماء الى ان كل ذي ماهية معلول الى ان كل ما هو واجب
لذاته لا ماهية له والى ان الوجود مجرد عن الماهية في الواجب
وليس مجردا عنها في الممكنات فان قلت اذا لم يكن مفهوم الواجب

نعم ان اذا كان مفهوم الواجب غير زائد يكون نفس الماهية فيلزم ان لا يكون نفس الوجود الواجب معلولا بالكنه خلافا لبعض

زايدا عليه اما ان يكون جزؤه ويلزم تركب الواجب او عينه
فيكون ماهيته ويلزم ان يكون الواجب ذا ماهية وقد تقدم
هذا قلت نختار انه عينه ولا يلزم منه ان يكون ماهيته ما
كل واحد من المفهومات المحمولة على شيء بالمواطاة ذاتيا كان او
عرضيا ومتحدا معه في نفس الامر حتى في موضوعه وماهيته
من تلك الجملة ما يصلح لان يقع جوابا للسؤال عنه بما هو مثلا كل
واحد من مفهوم الحيوان والناطق وقابل الشيء والكاتب غير
الانسان ومتحد معه في نفس الامر واذا قيل ما الانسان اجيب
بانه حيوان ناطق بقبله الفطرة ولا يجيء ولو اجيب بانه ناطق
قابل للكتابة لا يقبله ويجيء فيكون الاول ماهيته دون الثاني
وان كان كل منهما متحدا معه في نفس الامر وبعد تمهيد المقدمة
نقول لا يجوز تعدد الواجب بالذات والا فالتعين الذي
به الامتياز ان كان نفس ذاتها وذلك بان يكون احدهما
شيئا واجبا بالذات والاخر شيئا اخر واجبا بالذات
مثلا يكون احدهما الفا واجبا بالذات والاخر با واجبا بالذات
لزم ان يكون الواجب ذا ماهية وان يكون مفهوم الواجب
زايدا على ماهيته وذلك ينافي للوجوب الذاتي لما عرفت في
المقدمة وان كان التعين الذي به الامتياز غير الذات
فيختص احد التعينين بالواجبين لا بد له من علة مخصصة

ولا يجوز

ولا يجوز ان تكون تلك العلة ماهية الواجب لانه بري منها
ولا ان يكون شخصه لامتناع ان يكون الشخص علة لتعينه ولا
الوجوب او الوجود او نظائرهما من الامور المشتركة بينهما
لان المشترك لا يجوز ان يكون علة للتخصيص ولا امرا اخر
والا لزم ان يكون تشخص الواجب معللا بغيره لان وجود
الشخص موقوف على تعينه فلا يكون واجبا بالذات ولا يرد على
هذا المسلك ما قيل من انه لم لا يجوز ان يكون حقيقتان مختلفتان
يقتضي كل منهما بعينه ويكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليهما
على سبيل التواطؤ اللازم الخارجي فيكون كل منهما منحصرا في
فرد واجب الوجود غير منحصر فيه وانما قلنا لا يرد ذلك
لانه لو كان كذلك لم يكن شيء منهما موجودا بل يكون كل
منهما بشيء اخر واجب الوجود ويكون واجب الوجود قابلا
لان ينقسم الى ماهيته ومفهوم الواجب وذلك ينافي الوجوب الذاتي
لما عرفت في المقدمة ولك ان تستدل برهانا اخر على التوحيد
من قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا بانه تعالى رب
فساد السماء والارض على تعدد الالهة ومن الجائز ان يحمل الفساد
على الانتفاء ويتبين الترتب بان الالهة اغنى واجب الوجود
بالذات اغنى واحد والمعنى الواحد يستحيل ان يتعدد بنفسه
بالضرورة كيف لا ولو تعدد لوجد منفعة لزم وجود الكثير بدون

الواحد فاذا تعدد فلا محالة يكون تعدده بواسطة امر آخر
غير ذاته فيحتاج في انتفاء وجوده فلا يكون واجبا
بالذات فواجب الوجود على تقدير تعدده كان ممكنا قال
المعلم الثاني في النصوص وجوب الوجود لا ينقسم بالجمل على
كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا فيما تعدد
الا انه يلزم انتفاء الواجب بالذات وانتفاؤه مستلزم
لانتفاء السماء والارض وسائر الممكنات واورد على هذا
الملك انه ان اريد بالوجوب اقتضاء الذات للوجود
فهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج ولا يكون عين الواجب
ولا يلزم من انتفاء تعدده انتفاء تعدد الواجب وان
اريد به امر آخر يعرض له هذا المفهوم فلم لا يجوز ان يكون ما
يعرض له هذا المفهوم امورا متخالفة يمتاز كل منها عن الآخر بنفسه
من غير لزوم تركب اقول هذا وارد على ما فهم المتأخرون من
معاني هذا لا على ما قصده وانما فاتهم الاكتفاء بالوجوب
مفهوم الواجب وبانه عين الواجب وماهيته وانه متحد معه بحقيقة
جملة مواطاة وليس زائدا على ماهيته لبراءته عن الماهية فهو
واجب بحت لا انه شيء يكون الشيء واجبا وكذلك يقولون
وجوده تعالى عين ماهيته ويريدون ان مفهوم الوجود متحد
معه وليس زائدا على ماهيته فهو موجود بحت لا انه شيء موجود

بخلاف

بخلاف الممكن فانه اما سار موجود او ارض موجودة او ماهية
اخرى موجودة قال صاحب الشفاء كل ما كان انيته ماهيته
انه لا ماهية له وما جب الوجود انيته ماهيته وقال في
التعليقات معنى قولنا ماهية انيته انه لا ماهية له لبراءته عن
الماهية ولم يريدوا ان الوجوب والوجود والتعين بالذات
المصدرية عينه وماهيته كما فهمه المتأخرون وهذا لا يرد عليه
وبالجملة اراد وا بذلك انه تعالى ليس قابلا لان ينقسم الى
الى عرض وموضوع كما انه لا تقبل سائر انحاء القسمة فلا يكون
هناك للوجوب معروض حتى يتوهم ان معروضه يجوز ان يكون
امورا متخالفة واذا لم يقبل من القسمة كان بلا ماهية و
اذا كان بلا ماهية يمتنع ان يتكثر بنفسه كما عرفت في المقدمة

الفصل الثالث في ان واجب الوجود لا يقبل
القسمة الى الاجزاء اصلا وقد يعبر عن هذا المعنى بالاحدية
ويعبر عن عدم قبول القسمة بالجمل على كثيرين بالصمدية
قال المعلم الثاني في النصوص وجوب الوجود لا يقبل القسمة
الى اجزاء التوام مقداريا كان او معنويا والا لكان كل جزء
من اجزائه اما واجب الوجود فيكثر واجب الوجود او
غير واجب الوجود وهي اقدم بالذات من الجملة فيكون الجملة
ابعد من الوجود هذا كلامه وبيان الخلف في الشق الثاني

ان الواجب والممكن اذا قاسهما العقل الى الوجود كان الواجب
اقرب من الوجود فيحكم بانه وجد الواجب فوجد الممكن ولو
جزء الواجب ممكنا لكان ان يعكس الامر فان العقل يحكم
بتقدم جزء الجملة عليها فيحكم بان الممكن الذي هو جزء الواجب
على هذا التقدير متقدم عليه هذا خلف فان قلت ان
اردتم بتقدم جزء الجملة عليها الكلية فغير مسلم اذ اجزاء
التحليلي ليس متقدما على الجملة بل متأخر عنها ضرورة انه ما لم
يكن شيء لا يمكن تقسيمه وتحليله الى اجزاء وما لم يحلل
ولم يقسم اليه لم يحصل الجزء التحليلي وان اردتم الجزئية
فمسلم لكن لا يلزم منه الدليل ان لا تنحل الواجب
القسمة الى الاجزاء التحليلية كالجنس والفصل قلت
المراد الكلية وذات الجزء التحليلي تقدم على الجملة فان الجملة
وذات جزئها التحليلي اذا قاسها العقل الى الوجود يحكم
بتقدم ذات جزء الجملة عليها وذلك لا ينافي تأخر
صفة الجزئية عنها فذات الجزء بدون وصف الجزئية تقدم
على الجملة ومع وصف الجزئية ليس متقدما عليها كما ان ذات
العلة بدون وصف العلية متقدم على المعلول ومع صفة العلية
ليس متقدما عليه بناء على المضايفة واورد على هذا المسلك ان
الاجزاء التحليلية كالجنس والفصل ليست جزء الشيء مطلقا ولا

بحسب الخارج لا في ذاته ولا في وجوده الواجب في العقل فصل العقل
الى مهويين متغايرين وهما التفصيل والتعدد انما يحصل في هذا الوجود
دون الوجود الخارجي فيكون البسط لازمة للماهية بالنظر الى الوجود
الخارجي والتركيب بحسب الوجود الذهني فلا يكون الماهية ولا
بحسب الخارج محتاجة الى غيرها في ذاتها ووجودها الخارجي بل
عند حصولها في الذهن ولا نم استحالة ولزوم الامكان
واقول ذلك الايراد غير وارد وتبيينه يستدعي تحقيق امرين
احدهما الاجزاء العقلية واما تقدم العلة على المعلول اعلم
ان الاجزاء العقلية للشيء ليست اجزاء له حال حصوله
في الذهن كما حسبه المورد فيكون ما يحصل من الاجزاء جزءا
لها هاهنا ولا نا لها بل الاجزاء العقلية اجزاء يقسم
العقل الشيء اليها مثلا يقسم الانسان حيث يكون انسانا
وهو الحاد الى الحيوان الناطق فهو في الحاد حيوان ناطق
لكنهما ليسا جزئين يحصل الانسان بتركيبهما بل جزئين يقسم
العقل الانسان اليهما بعرب من التقسيم فذات الجزئين
حاصل قبل التقسيم لكنها في امر واحد هو ذلك الشيء وذات
واحدة منها بعض من امر واحد لا على انه على حدة وحصوله
بعض من حصول ذلك الامر وبتقسيم العقل اياه يتصف
ذات الاجزاء بصفة الجزئية ويتكثر ذلك الواحد

تحقيق الاجزاء العقلية

فرباً من التكثر ثم اعلم ان تقدم العلة على المعلول ليس بحسب وجودها
في نفس الامر فانهما معاً يوجدان معاً والا لزم تخلف المعلول
عن العلة التامة بعقلاً بل بحسب مقايسة العقل بان العقل
اذا قايس العلة والمعلول الى الوجود كان العلة اقرب منه والمعلول
ابعد ويعبر عن هذا القرب والبعد بانه وجد العلة فوجد المعلول
وهذا الحكم شامل للاجزاء التحليلية ايضاً فان العقل
اذا قايس الشيء وذوات اجزائه التحليلية الى الوجود يحكم
بانه ما لم يوجد ذوات الاجزاء لم يوجد الشيء مثلاً يحكم بان
وجود ذات نصف الفلك فوجد الفلك وان كان
وجود النصف في ضمن وجود الفلك امراً وهاهنا في نفس
الامر لان هذا التقدم ليس بحسب نفس الامر حتى يقتضي
امرين متغايرين فيها فجاز ان يكون في نفس الامر امر واحد
والعقل يتبين جزافيه وينسبه جزء ذلك الجزء الى الوجود فيجد
الجزء اقرب من الوجود وكذلك يحكم بانه وجد الحيوان
فوجد انسان وان كان امراً واحداً في الخارج فان هذا
هذا الامر من حيث انه حيوان ان يجده العقل اقرب من الوجود
من حيث انه انسان واذا عرفت ذلك فلا خفاء في ان
سلسلة العلل والمعلولات مترتبة عند العقل بحسب القرب من الوجود
والبعد عنه فانه يحكم بانه وجدت العلة فوجد المعلول ثم

وجد

ثم وجد معلول معلوله معلول علته وهلم جراً ولا شك ان كل ما في
هذه السلسلة فهو معلول سوى ما كان مبدأه فلو كان للواجب
بالذات اجزاء عقلية او غير عقلية كانت متقدمة عليه لما مر
فيكون الواجب في غير هذه السلسلة فيكون معلولاً لها فلف
تذنبت لما لم يتعلل الواجب بالذات التي الى اجزاء الوهم
وكانت المادة من تلك الاجزاء كان مجرداً عن المادة ولو
صحها غير ملحوظة بخلاف الماديات فانها مغمورة بالغواشي
الغريبة المادية مخلوطة بها مغمورة فيها بحيث لا يحس الا
بها فكانت الماديات كامنة في لباس الغواشي الغريبة
والمجرد عن المادة ظاهر عار عن اللباس قال المعلم الثاني
في النصوص واجب الوجود لا موضوع له ولا عوارض له
فهو صراح فهو ولما كانت جواهرها مغمورة بالغواشي الغريبة
المادية ولا يدرك الا هو كذلك صار المجرد بواسطة تجرده
عن لباس الغواشي غائباً عن الحواس فيكون ظهوره منشأ جعله
تنبيه على معنى قولهم صفات الواجب عينه قد اشتهر من الحكماء
ان صفات الواجب بالذات عينه واورد عليهم ان ذلك
بالحقيقة نفي الصفة لانهم لم يريدوا ان هناك ذاتاً وصفة
وهما متحدان حقيقة كما يتخيل في بادي النظر من ظاهر الكلام
فانه ظاهر البطلان لا يذهب اليه عاقل اذ كل واحد من الصفة

مطلب تحقيق قول الحكماء صفات الواجب عين ذاته

والموصوف مغاير لصاحبه بل على معنى ان ذاته يترتب عليه ما يترتب
على ذات وصفه مثلا ذلك غير كافية في انكشاف الاشياء
لك بل يحتاج الى صفة العلم الذي بك بخلاف ذاته تعالى فانه
لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم
به بل المعلومات منكشفة له بل في ذاته فذاته بهذا الاعتبار صفة
العلم وكذا الحال في سائر الصفات ومرجعه اذا حقق الى نفي
الصفات اقول ذلك الايراد غير وارد عليهم اذ لكلامهم نظائر
محل صحيح ولا يحتاج الى ارتكاب التحمل المذكور وبيان ذلك
ان صفة الشيء قد يطلق على ما يقوم به في نفس الامر كالعلم
والحركة بالقياس الى زيد وقد يطلق على ما يعرض له
لا يقوم به في نفس الامر كالعلم والمتحرك بالقياس اليه فانهما
عين زيد في الخارج لصحة حملهما اليه مواطاة وزائدان عليه
ماهية ولا خفاء في ان الصفة بالمعنى الاول مغاير للموصوف
في نفس الامر وبالمعنى الثاني متحدة معه فيها ولا في انه يجوز ان
يحمل قولهم صفاته عين ذاته على ان صفاته من قبيل المعنى الثاني
المتحد مع الموصوف في نفس الامر لا مثل العلم والقدرة فان
قلت معنى القادر ما قام به القدرة على ما نص عليه ارباب
اللغة فاذا لم يكن القدرة صفة له تعالى لا يكون قادرا
بهذا المعنى فلا يكون القادر صفة له ايضا وكذا الحال فيما

ثانيا

ما قام به العلم

ثانيا ذلك كالعلم والوجود قلت لا نم ان معنى القادر ما قام
به القدرة بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بتوانا وتفسيره
بما قام به القدرة مأخوذ من قول ارباب اللغة اسم الفاعل
ما اشتق من فعل فمن قام به ولا تعويل عليه فانهم لم
يتتبعوا المشتقات ووجدوا مبادي كثيرة منها قائمة بالذات
الذي عليه المشتق ثم الضابط عليها ولم يعتبروا ما هو الدائر
على ما هو دابهم في كثير من الضوابط ولما دل البرهان على
امتناع قيام بعض مبادي المشتقات كالوجود والوجوب
على ما حقق في موضعه علم ان القيام المذكور غير لازم وان معناه
ليس ما قام به المبدأ فلا يكون معنى القادر ما قام به القدرة
وكذا الحال في نظائره **الفصل الرابع** في ان واجب الوجود
هل يجوز ان يكون له صفة زائدة عليه ام لا قد اختلف في ذلك
فجوزه طائفة من المتكلمين وانكره طائفة اخرى منهم الحكماء
قيل فذهب الحكماء الى ان البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه من
جهة اصلا كالواجب تعالى على ما نص لا يكون قابلا وفاعلا
وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات حقيقية
والذي عولوا عليه في ذلك هو ان نسبة الفاعل الى المقبول
بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان والوجوب والامكان
متنافيان لا يجتمعان في محل واحد بالقياس الى امر واحد من جهة

من جهة واحدة ورد هذا الاستدلال بانه ان اريد ان الفاعل
عند اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه وصيرورته فاعلا ما بالفعل
وجب وجود المقبول فكذا القابل اذا اجتمع فيه جميع ما يتوقف
عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه وان اراد
ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه وكذا
الفاعل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه بلا فرق
اقول الفرق بين الصورتين ان الفاعل المجرد استدلال اذ لا
يؤثر في امر الا بعد فاعليته بالفعل وانما يكون فاعلا اذا اثر
فيه بخلاف القابل فانه لمجرد استعداده لقبول الشيء يصير
قابلا له بالفعل سواء حصل ذلك الشيء فيه او لم يحصل الا ترى
ان الثوب الابيض قابل لساير الالوان فاذا انتسب
شيء الى ما هو فاعله بالفعل كان الواجب الحصول معه واذا
نسب الى ما هو قابله بالفعل كان ممكن الحصول معه لجواز
ان يكون حاصلا فيه فاذا كان امر غير ذي جهتين فاعلا
وقابلا لامر واحد لزم ان يكون نسبته اليه بالوجوب
بواسطة انه فاعله بالفعل وبالامكان بواسطة انه قابل بالفعل
له هف فقوله القابل اذا اجتمع فيه جميع ما يتوقف عليه كونه
قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه غير مسلم ثم قيل استدل
الحكماء على مطلوبهم هذا بان الاول لو كان له صفة زائدة

قائمة

قائمة به لكان تلك الصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها والحاجة
الى علة لامكانها فهذه العلة لا يخلو من ان يكون ذات المبدأ الاول
او غيره فان كان الاول لزم ان يكون الشيء الواحد
من جميع الوجوه قابلا لصفة وفاعلا لها وهو محال وان كان
غيره لزم احتياج الواجب في صفة الى غيره وهو ايضا محال اقول
انما يختار ان ذات المبدأ الاول علة لها ولكن لا يلزم
كون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة وفاعلا لها
وانما يلزم ذلك لو كان الاول واحدا من جميع الوجوه وهو
ممنوع فلو سلم ولزم استحالة كون الشيء الواحد من جميع الوجوه
قابلا بصفة وفاعلا لها وما استدلوا عليه فقد عرفت ضعفه
ويمكن ان يقال ايضا على طريق البحث دون التحقيق عليها
بعض معلولات المبدأ الاول واستحالة احتياج الواجب
في صفة الى غيره ممنوعة ثم احتياجه في ذاته او وجوده
الى غيره مستحيل اقول في الجواب نظر لان الممنوع التي
بني الجواب عليها ساقطة اما سقوط المنع الاول فلما
مر من ان الاول تعالى بسيط غير منقسم الى اجزاء مقدارية
ولا الى اجزاء معنوية ولا الى ماهية وعارض ولا يحمل
عليه كثيرين وما يكون كذلك لا يكون فيه كثرة بالضرورة
واما سقوط المنع الثاني فلما حققنا آنفا من ثبوت التنافي

بين العاقلة والمعقولة لصفة واحدة بالفعل واما توسط
الغير الثالث فلانه لو كان علة صفة الاول بعض معلولاته
لكان ذلك المعلول موجبا لها والاول يوجب لها بواسطته
ويكون نسبته اليها بالوجوب لان نسبة موجب موجب الشيء
الى ذلك الشيء بالوجوب ولما كان ما بالذات يكون نسبته
اليها بالامكان وهما متنافيان كما مر الفصل الخامس
في علمه تعالى اعلم ان القوة المدركة قد تكون مكتنفة بالعوائق
المادية كالحواس وح لا تقدر على التعقل وقد تكون مجردة
عنها كالقوة العقلية واذا تجرد عما التعقل عنها يصلح لذلك
فيكون العوائق المذكورة مانعة عن العاقلية والمعقولية
ويجب الحكماء من ذلك بان ما يكون مجردا عن العوائق المذكورة
لا يكون له مانع من العاقلية ولا من المعقولية فيكون عاقلا
لنفسه ولما كان الواجب بالذات مجردا عنها براءة عن
المادة ولواحقها كان عالما بذاته وعلمه بذاته نفس ذاته
لانه علم حضوري ويلزم من علمه بذاته علمه بكل واحد واحد
من الوجودات الخارجية والذهنية على الوجه الذي كان عليه
بحيث لا يغرب عن علمه مثقال ذرة في السموات والارض
بيان اللزوم انه تعالى علة موجدة لكل واحد منها اما بغير
واسطة او بواسطة وهو منه والعلم بالعلم يوجب العلم

بالمعلول

وما ورد مما هذا الكلام انه ان اريد ان العلم
بالعلم مطلقا يوجب العلم بالمعلول
فهو ممنوع اذ لا دليل يقتضيه بطلانه
وان اريد ان العلم بالعلة من حيث
انه سببا او علة موجب العلم
بالمعلول فذلك مسلم

بالمعلول فذلك لا شك في بطلانه لان العلم بكونه سببا
للمعلول متأخر عن العلم ضرورة توقف معرفة الاضافة على
معرفة المضافين فيمتنع ان يكون علة له وان اراد ان العلم
بالعلة من حيث انه موجب يستلزم العلم بالمعلول وان
لم يكن موجبا له فلنمنع ان يمتنع كون الواجب عالما بذاته
من حيث انه موجب للمعلول فان المبدئية والعلية امر انتزاعي
ولا شك انه مغاير لنفس ذاته المخصوصة فلم قلتم انه لا بد
لتعقله ذلك الامر الاضافي حتى يلزم ان يكون عالما بغيره
اقول ذلك الايراد غير وارد لانا نختار ان المراد من ان
العلم بالعلة من حيث انها موجب للمعلول يوجب العلم بالمعلول
قال العلم الكامل في الفصول من كل ما عرف سببه من حيث
توجبه فقد عرف وتحقيق ذلك ان تعين المعلول من قبل
العلة اذا لم يتعين به لكان صدوره عنه دون غيره رجحانا
بلا مرجح لا يقال لم لا يجوز ان يكون التعين من قبل المعلول
بان تعين كل معلول ان علته اي شيء وح لا يلزم الترجيح
بلا مرجح لانا نقول احتياج المعلول الى العلة بواسطة تساوي
وجوده وعدمه اليه اعني امكانه وذلك يستدعي مرجحا تاما لا
مرجحا مخصوصا على ان المعلول متأخر عن العلة مرتبة الوجود
لما مر فكيف يتعين به ما هو متقدم عليه تعينا يترجح بذلك التعين

وجوده على وجود فعله فاذن يقتضي العلة امرا ماهية كذا وصفته
كذا فيتعين الماهية الموصوفة بهذه الصفات بحيث لا يشاركه
غيره في ذاته وجميع صفاته باقتضاء العلة اياه فيصدر الامر
الموصوف عنها بحيثية ايجاب اقتضاؤه لذلك الامر
المخصوص ولا شك ان معرفة المقتضي لامر مخصوص معلوم معرفة
ذلك الامر ولما كان الواجب تعالى بجميع الممكنات بخصوصياتها
علما حاصلا عليه في نفس الامر فانه يقتضي امرا مخصوصا ومثله امورا
مخصوصة ومنها امور مخصوصة اخرى وهلم جرا وكان المقتضي
لتلك الخصوصيات نفسه فان المقتضي البحت لا الشيء المقتضي كما
الوجود البحت والمعين البحت وكان عالما بنفسه علما حضوريا كان
لامحالة عالما بالمقتضي لتلك الخصوصيات من نفسه قال المعلم الثاني
في النصوص واجب الوجود مبدء كل فيض وهو ظاهر فله الكل
من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته
فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فكثرة علمه
بالكل كثرة بعد ذاته ويجد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل
في وحدته اراد بالظاهر المجرد عن المادة ولواحقها كما مر
وحاصل كلامه هذا ان واجب الوجود لما كان مبدء كل معلول
وهو موجود ينال الكل بنفسها وادراكها من ذاته بلا كثرة في
ذاته وذلك مجمل ما فصله واما ان علمه بالكل بعد العلم

بذاته

بذاته على الوجه المذكور يستتبع له ووصف علمه بالكثرة لان
علمه به امور كثيرة واذا اخذ العلم مع الاضافة اليها يصير بحيث
الوجه كثيرا ضرورة ان العلم بهذا غير العلم بذاك ينضح عن ذلك
قوله وكثر علمه بالكل واذا اعتبر نفس علمه مع قطع النظر عما علم به
كان علما واحدا حقيقيا موثنس ذاته قيل كيف يتصور ان يكون
امر واحد حقيقي لا كثرة فيه اصلا علما بجميع الاشياء واي علاقة
وارتباط بينه وبينها متحققة لذلك واجيب بانه لما كانت الاشياء
باسرها صادرة عن هذا الامر الواحد وهو مبدء تفصيلها لكان محيطا
بها احاطة مثل احاطة النواة على التمر فهذه العلاقة تكون ولكن
الامر بجميعها مجملا وعلمها بها اقول فيه نظر اذ لا احاطة للنواة على
التمر وليس النواة على التمر مجملا فان ذلك يخيل حال عن التحصيل
بل التمر يحصل بها ومن امور اخر فالاولى ان يقال في الجواب كما
ان بالصورة المخصوصة لشيء يتميز ذلك الشيء كذلك بالمقتضي
لخصوصية شيء يتميز ذلك الشيء اما عند الصورة لذي الصورة
فبواسطة انطباقها عليه واشتمالها به كمفهوم الكاتب العالم بالامكان
فانه وان لم يكن ممن يكتب هناك الا انه يتحد مع من يكتب
اذا وجد في الخارج ويشتبه في الذهن واما تميز المقتضي للمقتضي
فبواسطة ان المقتضي بالاقتضاء لعين ذات المقتضي وصفاته
بحيث لا يشاركه غيره وكما ان الصورة التي بها يتميز الشيء اذا

حصل عند المدرك كان علما به كذلك المنتفي الذي يتميز به الشيء اذا
حصل عند المدرك كان علما به وكان المنتفي طبيع العلم على ما هو
عليه في نفس الامر امرا واحدا لا كثرة فيه ويتميز باقتضائه كل
ذرة من ذرات الوجود عما سواها فلا استبعاد في ان يكون ذلك
الامر الواحد اذا حصل عند المدرك كان علما بكل واحد
منها وهو يكون جميع الاشياء في الشهود العلمي الذي بمنزلة الوجود
الذي امر واحد والى هذا اشار بقوله فهو الكل في وحده فان
قلت لو كان العلم بالعلم نفس ذات الواجب فاذا تغير
العلم من حال الى حال فلا يخلو اما ان يتغير علمه بالحال السابقة
فان لم يتغير لم يكن مطابقا للواقع وان تغير لزم تغير ذاته هف
قلت نختار انه لم يتغير علمه بالحال السابقة ولا نم انه لو
لم يكن مطابقا للواقع فانه يعلم الحال السابقة من حيث انه
في زمانه وهو في ذلك الزمان لم يتغير الى حالة اخرى فانه
يعلم من اقتضاء ذاته ازلا وابدا ان العلم وكل جزء منه
في كل جزء من اجزاء الزمان وفي كل آن من آناته باي صفة وحال
من السبب المقتضي لتلك الاحوال وهذا العلم لا يتبدل بتبدل
العلم نعم اذا علم احد احوال العلم من حصولها فيه يختلف
علمه باختلافها والى هذا اشار المعلم الثاني في النصوص في قوله كل
كلي وجزئي ظاهر عن ظاهرته الاول لكن ليس لنظيره شيء

منها

منها عن ذواتها داخلة في الزمان والآن بل ذاته والترتيب
الذي عنده شخصا فشخصا بغير نهاية فان قلت لا شك في
ان له تعالى معلولات مترتبة مبتدأة منه وذاهبة من جانب الآن
الى غير النهاية وهي السلسلة وان لم يكن مجتمعة في الوجود
لحدوث بعض احادها بعد بعض لكون علمه تعالى باحادها سلسلة
موجودة مترتبة حيث ترتب معلوماته التي هي احادها فيلزم التسلسل
على ما اشار اليه المعلم بقوله والترتيب الذي عنه شخصا فشخصا
بغير نهاية قلت هذا التسلسل واقع في مرتبة الشهود العلمي وهو
غير منكر قال المعلم الثاني في النصوص امتنع ما لا يتناهى في كل
شيء بل في الخلق وما له مكانه ووجب في الامر فهناك الغير
المتناهي كم تشتت احوال السر في جواز التسلسل هناك ان التعدد
والتميز هناك انما موجب ادراك العلم واعتباره ولا يلزم
من التعدد والامتياز عند العلم التعدد والامتياز في نفس الامر
لان شريك الباري تعالى عنه والخلا وامثالهما متعدد ممتاز
عندنا وليس لها تعدد وامتياز في نفس الامر ولانه يجوز ان يعلم
امور كثيرة متعددة ممتازا بعضها عن بعض بصورة واحدة
كما في العلم الاجمالي كما حقق في موضعه وما نحن فيه من هذا
القبيل فان الاول يعلم بعلم واحد هو نفس ذاته وجميع
معلولاته ايضا متميزا بعضها عن بعض فلا تكون في هذه المرتبة

الا امر واحد في نفس الامر والنفس المستحيل هو ترتب امور
غير متناهية في نفس الامر لا يقال ما ذكرت من انه تعالى عالم
بكل واحد واحد من معلولاته ناف لما ذهب اليه الحكماء من ان
الاول تعالى عالم بالجزئيات بوجه كلي لا بوجه جزئي اذ لا
شك في وجود الجزئيات على وجوه جزئية وكل موجود لكونه في سلسلة
الحاجة مستند الى الاول الذي هو مبدأ السلسلة وعلتها
الاولى فيكون الجزئيات على الوجوه الجزئية مستندة اليه ايضا
على صحة ما قررتم من انه تعالى عالم بكل ما هو مستند اليه لكان
عالما بالجزئيات على الوجوه الجزئية اذ من الممتنع ان يستثنى
من الاحكام العقلية الكلية بعض جزئياتها لا كما قيل من
ان الادراك اذا كان متعلقا بزمان او مكان فانما يكون من
الادراك منه بآلة جسمانية لا غير كالحس الظاهرة والظنية
فانه يدرك الجزئيات التي في زمانه ويدرك بوجودها
وبعد ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان وبعده
بل نقول انه كان او يكون وليس الآن ويدرك المكانات
التي يمكن له ان يشير اليها ويحكم عليها بانها في اي جهة منه
وعلى اي مسافة اي بعد منه واما الادراك الذي لا يكون كذلك
ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي شيء
يوجد في اي زمان من الازمنة وكم يكون بينه وبين الحادث الذي

بعض او قبل

بعده او قبله من المدة ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل يدل
ما يحكم المدرك الاول بان الماضي ليس موجودا في الحال يحكم
هو بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك
الزمان من الازمنة التي تكون قبله او بعده ويكون عالما بان اي
شخص في اي جزء يوجد من المكان واي نسبة بينه وبين ما عداه مما
يقع في جميع جهاته وكم الابعاد بينها على الوجه المطابق للوجود ولا
يحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم او موجود هناك او معدوم
او حاضر او غائب لانه ليس بزماني ولا مكاني بل نسبة جميع الازمنة
والامكنة اليه نسبة واحدة وانما يختص بالآن او بهذا المكان
وذاك الزمان او بالحضور والغيبة او بان هذا الجسم قدامي او وحشي
او تحتي او فوقي من هو زماني او مكاني وعلمه بجميع الموجودات
مع العلوم واكملها واما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور
فهو انما يصح لمن يدرك ادراكا حسيا في وقت معين الا ترى
ان الباري تعالى عالم بالذوات والملكوتات والمشاهدات ولا يقال
انه ذائق او شام او لامس لانه منزه من ان يكون له حواس
جسمانية ولا يلزم ذلك في تنزيهه بل يؤكده هكذا في العلم بالجزئيات
المشخصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه لا يلزم في تنزيهه
بل يؤكده هذا ما قيل واما قبلنا لا ما قيل لانه منظور فيه اما اولا
فلان فيه اعترافا بان بعض معلولاته كالجزئيات المشخصة على وجه

وبمكان معين

بالآلات الجسمانية وكالحضور والغيبة غير معلوم له هو ان القاعدة
المذكورة تقتضي معلومية كل ما هو معلول له وهذا بالحقيقة تسليم
للايراد واما ثانيا فلان ما ادعاه من ان المدرك لا بآلة جسمانية
غير زماني ونسبة جميع الازمنة اليه نسبة واحدة ظاهر الفساد
لان نسبة الزمانيات الى الزمان بالمعية في الوجود سواء
كان منطبقا عليه كالحركة او غير منطبق لا الانطباق فقط والا
لم يكن الجسم في زمان لا يعرض له التغير زمانيا ولا شك
ان المجرد المدرك لا بآلة جسمانية مع انه بري عن التغير يصدق
عليه انه مع الزمان في الوجود حقا ان نسبة جميع الازمنة
اليه ليس نسبة واحدة فان اختلاف نسبة الشيء الى الزمان
يكون على وجهين احدهما اختلاف ذلك الشيء كالحادث
اليومي فانه في اليوم لكونه معه في الوجود ولا في الماضي لفقدانه
فيه والثاني باختلاف الزمان كالفلك فانه اليوم لكونه معه
في الوجود دون الامس لفقدان الغد لا لفقدانه
واختلاف نسبة اجزاء الزمان الى المجرد المذكور من هذا القبيل
فانه في اليوم في الحال لكونه معه في الوجود ولا في الماضي والمستقبل
لفقدانهما واما ثالثا فلان قوله لا يحكم بالعدم على شيء
من ذلك غير مسلم وكذا قوله لا يحكم على شيء بانه موجود الآن
او معدوم اذ قد عرفت ان نسبة الى اجزاء الزمان تختلف

باختلاف

باختلاف اجزائه فلم لا يجوز ان يحكم بعدم ما هو معدوم في الحال
مع علمه بانه كان في الماضي او يكون في المستقبل كما انا قد
نحكم بعدم شيء في الحال مع ذلك العلم وان يحكم بان شيئا موجود
الآن حين كونه مع هذا الآن في الوجود دون آخر بان
الاشارة الى نفسه حسية حتى يقال ما هو مرئي عن الحاسة
لا يصح الاشارة اليه واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود
هناك او معدوم فان اراد بلفظة هناك الاشارة الى مكان
قريب من مكان المجرد المذكور فمسلم لانه ليس له مكان فلا يكون
مكان قريب من مكانه لكنا ايضا لا نحكم على شيء بانه موجود
هناك مشيرا الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور بل نشير
الى مكان قريب من مكاننا وان اراد الاشارة الى مكان
قريب من مكاننا فلم لا يجوز ان يحكم المجرد مشيرا الى هذا المكان
اشارة عقلية بل نقول مراد الحكماء بقولهم الاول عالم بالجزئيات
بالوجه الكلي كما يتبادر من العبارة انه عالم بخصوصيات الجزئيات
لكن علمه بها بوجه كلي اي بوجه لا يمنع عن فرض الشركة فيها
وتحقيق ذلك ان المنع عن فرض الشركة اما بواسطة الادراك
الحسي لا بواسطة تحرك النفس المدرك الا ترى انك اذا رأيت
شبحا من بعيد ولا تعرفه بخصوصه بل تشك في انه فرس او حيوان
يمنعك ذلك الشبح عن فرض الشركة فيه ولا يجوز عقلك تعدد

لانا

مطلب تحقيق ان الله عالم بالجزئيات بوجه كلي

واذا ابصرت امرا اوعلمت لمخاطبك جميعها ابصرته منه حتى صار المخاطب
عالما بجميع ما علمته منه لكن المخاطب ما رآه كان ذلك الامر جزئيا
مانعا عن فرض الشركة فيه عندك وكليا غير مانع عن فرضها فيه
عند مخاطبك مع انه معلوم بوجه واحد فاذن يجوز ان يكون
شخص واحد بوجه واحد معلوما لعالمين ويكون عند احدهما
جزئيا مانعا عن فرض الشركة فيه بواسطة ان ادراكه لهذا
الامر بذلك الوجه بالحس عند الآخر كليا غير مانع عن
فرض الشركة بواسطة ان الادراك لهذا الامر بذلك
الوجه لا بالحس ولما كان الاول عالما لخصوصيات الاشخاص
لا بالحاسة كان علمه بها عنه كليا غير مانع عن فرض الشركة
فيها كعلم مخاطبك في الصورة المفروضة وعلى هذا يكون عالما
بخصوصيات الاشخاص ولا يعزب عن علمه شيء من الجزئيات بوجه من الوجوه
كما لا يعزب عنه شيء من الكليات فلا ينافي ذلك ما تقرر
من ان ذاته تعالى عالم بكل واحد واحد من معلوماته ولا
ينافي ما ذهب اليه المتكلمون من انه تعالى عالم بخصوصيات
الاشخاص لا بنفسه عن فرض الشركة فيها بخلاف احساسنا بها ولم يدل عقل ولا دليل سمعي على ان علمه تعالى لا يعزب
عن فرض الشركة فيها حتى يستغنم تكفيرهم في ذلك فمن كفرهم
في ذلك حمل كلامهم على خلاف مرادهم وحسب انهم ينفون

علمه تعالى

علمه تعالى ببعض الاشياء زعما منه ان الجزئية والمنع عن فرض الشركة
انما هي بواسطة زيادة خصوصية معتبرة في المدرك وان من ادرك
جزئيا حقيقيا ولم يمنعه عن فرض الشركة كان ذلك بواسطة
عدم اطلاعه على بعض الخصوصيات المقتضية للمنع المذكور وليس
لما عرفت من ان المنع فرض الشركة بسبب نحو من الادراك
ان يتخصص المدرك فتدبر وتبصر فان قيل العلم يتغير بتغير
المعلوم لان كل احد يجد من نفسه ان علمه بالسماء يغاير علمه بالارض
فكيف يمكن ان يكون علمه مع علمه بجميع الاشياء امرا واحدا مطابقا
منه تعالى مع مثال للمعلوم مطابق له بحيث اذا وجد في الخارج
كان عينه وهذا النوع من العلم يختلف باختلاف المعلوم وعلمنا
بالاشياء من هذا القبيل ومنه فعلي وليس مثالا للمعلوم حتى
يختلف باختلافه بل هو مبدأ ومصدر ولما كان مبدأ جميع الممكنات
ومصدرها امرا واحدا يكون ذلك الامر على جميعها ولا يلزم
المطابقة مع المعلوم في هذا النوع وعلم كل عقل بما هو معلوله من
هذا القبيل عند الحكماء **الفصل السادس** في قدرته تعالى
قال العلامة الطوسي لا شك ان الحيوان قد يصدر عنه افعال
لا شعور له بها عن فضلا عن القدرة عليها ولا ارادة لها وذلك
كالنمو وهضم الغذاء وقد يصدر عنه افعال يشعر بها ويقدر عليها
بحسب قصده الى ذلك وصحة صدورها عنه من غير قصد اليه فربما

يصح صدور فعل عنه ولا لقصده وربما يقصد امراً لا يصح صدوره
عنه فصحة الصدور واللاصدور هو المسمى بالقدرة وهي لا تكفي
في الصدور الا ان ترجح احد الجانبين على الاخر والترجيح اما
يكون بالقصد الذي هو الارادة او الداعي فان قلت
اذا كان فاعلية الفاعل للفعل وعلمه بذلك ذات نفس الفاعل كما هي
لا يكون صدور مقابل ذلك الفعل عنه ممكنا فلم يكن قادرا على هذا
الفعل اذ قد اعتبر في القدرة ان يكون تعلقها بالطرفين سواء
قلت اللازمة ممنوعة فان صدور ذلك الفعل عنه بواسطة
انه تستعد لصدوره عنه دون مقابله لانه اكمل من مقابله
بلا واسطة ان ذات الفعل لسبب خصوصية ذلك الفعل حتى
لو كان مقابله اكمل لصدر عنه ويكون فاعليته وعلمه بذلك
نفس ذاته فتامل وقال ايضا اذا صدر عن القادر شيء
فقد حضر عنده ويكون باعتبار الصدور عنه معلولا وباعتبار
الحضور عنده معلوما والجهة التي باعتبارها صدر منه بالقدرة
والجهة التي باعتبارها حضر بالعلم وان بين القادر وبين الموجد
وبين المؤثر فرقا وهو ان القادر لا يطلق على المؤثر الا
عند كونه يصح صدور الاثر عنه والموجد والمؤثر يطلق
عند كونه بحيث يجب صدور الاثر عنه وان الايجاد اذا
لوحظ من غير اعتبار العلم والارادة فالاولى ان يوصف

بالقدرة

بالقدرة فان الايجاد عندها يصح وعند اعتبار العلم والارادة
يجب هذا كلامه فان قلت لم حكم بانحصار مرجح طرفي القدرة
على الاخر في القصد ولم لا يجوز ان يكون يترجح بشيء اخر قلت
لان كون الترجيح بالقصد معتبرا في القدرة لئلا ينتقض بمثل
الرعشة فانه وان صح صدورها ولاصدورها عن المرتعش و
هو شاعر بها لكنه ليس قادرا عليها لان ترجيح صدورها ليس
بالقصد فالقدرة صحة صدور الفعل ولاصدوره عن الشاعر
بصدوره عنه اذا كان ترجيحه بالقصد قال بعض الحكماء الجهة
التي بها يتحقق القدرة والقادرية انما هي هذه الفاعلية
اما بالقوة او بالفعل وعلم الفاعل بفاعليته والفاعل العالم
بفاعليته منه ما يكون فاعليته وعلمه بفاعليته مغايرا لذاته
نفس ذاته كالاله تعالى والعقول ومنه ما يكون فاعليته وعلمه
بفاعليته مغايرا لذاته وعارضا له بسبب خارج كالانسان و
سائر الحيوانات والقسم الاول قادر بذاته لان جميع
الامور المعتبرة في القدرة نفس ذاته والقسم الثاني قادر
بغيره ولا يخفى ان القادر بذاته اتم قدرة لانه يمتنع عليه مقابل
القدرة وهو العجز بخلاف القادر بغيره وقال المتكلمون انها
من الكيفيات النفسانية وتغاير الطبيعية والمزاج بمقارنة الشعور
والمغايرة في التاثير وصحة الفعل بالنسبة الى الفاعل وتعلقها

بالنسبة الى الفعل وتعلقها بالطرفين على السواء ومقدم على الفعل
بوجهين الاول لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر
اذ كان مقدورا فالمقدم مثله بان اللازمة اذ لا يكون الايمان حال
الكفر مقدورا للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة وكونها
مع الفعل متنافيان لان القدرة يلزمها كونها محتاجا لان يفعل
الفعل من العدم الى الوجود وتنافي اللزوم لازم لتنافي
بين الملزوم فالقدرة لا يكون مع الفعل واجيب عن الاول
بان تكليف القادر في الحال بالايمان في ثاني الحال فان
قيل ان استمرار الكفر في الحال قبل قدرة فيه على الايمان
وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا فيه لانتفاء التكليف
لا يتعلق بالايمان واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا
في زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف فلانا
ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان بتحصيل اخر
لا بذلك التحصيل وح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة
اقول فيه بحث اما اولا فلان التكليف الذي ارتكبه
المجيب مخصوص بمن امن بعد الكفر او كفر بعد الايمان فانه لما
امن صدق عليه انه قادر على الايمان على التقدير الذي فيه
فيه الكلام وهو ان كون القدرة حال الفعل لا قبله اما الكافر

الذي

الذي لم يؤمن اصلا لم يكن قادرا على الايمان على التقدير المذكور
قطعا يلزم ان لا يصح تكليفه واما ثانيا فلان تكليف الفعل حال
الفعل بذلك التحصيل وان لم يكن محالا لكنه لا طائل تحته كما لا يخفى
فسقط ما ذكره في العلاوة **الفصل السابع** في ارادته تعالى
قال العلامة الطوسي في شرح المسئلة العلم الارادة لحيوان
شوق الى حصول المراد ودواع يدعو الى تحصيله لا يتحصل من ملائمة وما
كان واجب العقلاء ان يضيفوا بارئهم بما هو اشرف ما في التحقيق
وحبوا الى ان كل ما يوجد بالارادة يكون اشرف مما يصدر عنه الفعل
من غير ارادة وصفه لما في كل ما يوجده الارادة وهي اخص من
الفعل وتبرئة عليه لان كل ما لا يعلم لا يمكن ان يراد وقد يعلم
ما لا يراد والمتكلمون ذهبوا الى اثباتها فمنهم من قال صفة زائدة
على العلم قديمة واو محدثة بتخصيص المراد من المعلوم ومنهم من قال
انه علم خاص بلزوم وجود الممكنات من المصالح الراجحة اليهم وهو
المدعى الى الايجاد والحكماء زعموا انها العلم بنظام الكل على الوجه
الاتم والاكمل في الكلام وقد فرع من المعتزلة المدعى باعتقاد
المنع سواء كان يقينا او غيره قالوا نسبة قدرة القادر
الى طرفي الفعل وايجاد الفعل والترك على السوية فاذا اعتقد تعينا
في احد طرفيه بترجيح ذلك الطرف عنده وصار ذلك الاعتقاد مع القدرة
مخصصا لوقوعه منه وقال الارادة ميل يتبع اعتقاد النفع لان

كثيرا يعتقد تعالى شيئ لا يريده الا اذا احدث فينا ميل
ورد بان ما ذكره من الميل انما يحصل لمن لا قدرة له على تحصيل
ذلك الشيئ قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه
اما في القادر ام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور اقول هذا
الرد مردود اذ قد استدل المستدل على ان اعتقاد النفع في شيئ
غير ارادته فان في كثير من الصور نعتقد تعالى شيئ ولا
نريده فيكون اعتقاد النفع غير الارادة ولا يلزم مما ذكره المراد
ان يكون نفس اعتقاد النفع ارادة بل غايته ما لزم من ذلك انه
يحصل بعض الافعال من القادر بدون الميل الذي هو الارادة
فكيف يستقيم رد كلامه بذلك ثم ان الظاهر ان الشوق
الى الشيئ هو الميل اليه وهو غير ادراكه بل امر تابع لادراكه والعلة
المذكورة مع انه صرح فيما تقدم عنه بان ارادة الحيوان شوق
كذا جزم في التجريد بانها نوع من العلم وزعم الاشاعرة ان الارادة
قد توجد بدون اعتقاد النفع وميل يعقبه فلا يكون شيئا
منهما لازما لها فضلا عن ان يكون نفسها فان الهارب من
السبع اذا عرض له طريقان متساويان في الاهتداء والى النجاة
منه فاختار احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح
احدهما لنفع يعتقد فيه ولا ميل يعقبه بل يرجح احدهما على الاخر
بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة ان من دهشته لا يخطر بباله

سوى النجاة

سوى النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متحيرا حتى يفترسه السبع
والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطريقان
لا يرجح احدهما على الاخر باختياره الا لمرجح يختص بهذا ما دام
الاستواء لا يتصور منه الترجيح اصلا والتساوي من جميع الوجوه
في الصورة المذكورة محال ولا يلزم من فرض التساوي وقوعه
محالا واذا فرض تساوي الطرفين في النجاة فان الطبيعة تقتضي
سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر
والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه
والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة واقول الجواب
منظور فيه اما اولا فلان الضرورة ادعاها الاشاعرة
مما ان الهارب لا يلزم ان يخطر بباله طلب المرجح ولا اختيار
احد الطرفين بشعوره بمرجح هذا الطريق والضرورة التي ادعاها
المعتزلة على ما هو الظاهر انه ما لم يترجح احد الطرفين بمرجح يختص
في نفس الامر يمتنع ان يسلكه الهارب ولا شك انه لو لم يترجح
احدهما على الاخر في نفس الامر بمرجح وتساويا بالقياس الى جميع
ما هو بسبب حركة الهارب منهما ومع ذلك يتحرك في احدهما دون
الاخر يلزم تحقق الحادث بسبب يستند الى العدم وذلك مستلزم
لترجيح المتساويين على الاخر بلا مرجح قال بعض المحققين لا يسمع
كلام من يقول بصدور الفعل من القادر من غير ترجيح احد الطرفين

متمسكا بامثلة جزئية فان الترجيح غير العلم بالترجيح وانما يحتاج
الى الرجحان لا الى العلم به فهما ان الضرورتان كلاهما مطابقتان
للواقع لكن لا تنافي بينهما لجواز ان لا يلزم شعور الهارب بترجيح
احد الطرفين ويلزم من وجوده في نفس الامر نعم لو ادعى المعتزلة
ضرورة لزوم شعور الهارب بترجيح احدهما على الاخر او ادعى الاشاعرة
ضرورة جواز سلوك احد الطرفين مع انتفاء الترجيح في نفس الامر
كان الضرورتان متعارضتين واما ثانيا فلانا لا نسلم ان الارادة
في الصورة المذكورة بدون اعتقاد النفع فان المراد بالنفع
الذي يسلمه الاشاعرة انما يخطر ببال الهارب ليس ان
يتصور النجاة كما لا يذهب عن ذي مسكة بل ان يصدق بان
التهرب نجاته وهو اعتقاد النفع في الصورة واستدل
على مغايرته للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور اللذيذة
بان الارادة قد تتعلق بنفسها بخلاف الشهوة فانها
لا تتعلق بنفسها بل تتعلق بالملتذ به واذا ذكرت متعلقة بنفسها
كانت مجازا عن الارادة كما قيل لرجل ما تشتهي فقال
اشتهي ان اشتهي يعني اريد ان اشتهي وبان الانسان قد يريد
شرب الدواء المر ولا يشتهيه وقد يشتهي الطعام اللذيذ و
لا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل منهما بدون الاخر
وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود واقول

لا خفاء

لا خفاء في انك تقدر ان تقصد بعض الاشياء وان لا تقصده
والقصد قد يصلح لان يتعلق به القدرة وقد لا يصلح لذلك و
عندي ان الارادة هي هذا القصد الصالح لان يتعلق المقدور
والاشتهاء ميل طبيعي غير صالح لذلك ولذلك يعاقب المكلف
بارادة المعاصي ولا يعاقب باشتهائها **الفصل الثامن**
في حيوته تعالى حيوة الحيوان صفة تقتضي الحس والحركة واستدلوا
على مغايرتها الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية بان الحيوة
موجودة في العضو المفلوج وفي العضو الذابل والالتباع
عليها التعفن كما في الميت من غير حس وحركة في المفلوج ومن غير
امتداد في العضو الذابل واعترض عليه بان عدم الحس والحركة
وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم
قوة التغذية لجواز ان يوجد القدرة ولا يصدر عنه
الاثر للمنع من جهة القابل واجيب بان ما يصدر عنه بالفعل
اثر الحيوة كحفظ العضو عن التعفن باق وما يصدر عنه بالفعل
الحس والحركة والتغذية غير باقية والباقي غير الزائل ورد
بانه يجوز ان يمنع قوة عن بعض اثارها دون بعض لخصوصية
المانع بالنسبة الى ذلك التعفن اقول لا تشتبه على المتدرب
في الصناعة ان القوى انما يثبت باثارها لا بذواتها فاذا ثبت
ان اثر قوة الحيوة غير اثر قوة الحس وغير اثر قوة التغذية كانا

قوتين سار كان الذات واحق ويصدر عنه اثرين بشرطين مثلا
او كثرة قال بعض الحكماء الجهة المعتبرة في كون الشيء حيا والحيثية
التي لاجلها يصدق الحكم على الشيء بانه حي هي ان يكون الشيء دراكا
وفعالا وان لم يكن عالما كوجاعلا لكل شيء بل لبعض الاشياء
وان لم يكن فاعلا وعالما بذاته بل بواسطة القوى والالات وغيرها
واذا كانت الجهة المعتبرة في كون الحي ما ذكرناه يستحيل ان يكون
عالمية عالم وفاعلية فاعل معادل عالمية الحق الاول وفاعليته
علم بادراكه شيء اخر في معنى الحيوة وحقيقته بل كل حيوة غير حيوته بمنزلة
اثر الشيء ورسمه وقال بعض المحققين المستند في اثبات حيوته
مع ان العقلاء يصفونه تعالى بالطرف الاشرف من طرفي النقيضين
وما وصفوه بالعلم والقدرة ووجدوا ان من لا حيوة له يمتنع
الاتصاف بهما وصفوه بالحيوة لا سيما وهو اشرف من الموت
الذي يقابله نعم ما قال واحد من اهل بيت النبوة ليس يسمى عالما
وقادرا الا انه ذهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين
كل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود
اليكم والباري واجب الحيوة ومعدن الموت ولعل الغمل الكفار
يتوهم ان الله تعالى ربانيتين مانعا كمالها ويتصور ان
عدمها نقصان لمن لا يكون له هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله به
فيما اجب الى النوع اقول يفسد ذلك قوله تعالى سبحان ربك

رب العزة

رب العزة عما يصفون الاية والله سبحانه اعلم **الفصل التاسع** في نفيه
وبصره قد علم بالضرورة من ملة نبينا محمد عليه السلام ان الباري
سبحانه وتعالى سميع بصير والقرآن والحديث مملوء بحيث لا يمكن
تاويله ولا انكاره ايضا الاجماع منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال
عليه كما سوى سائر الضروريات الدينية فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري
الى ان السمع نفس العلم بالمسموعات والبصر نفس العلم بالمبصرات
وذهب سائر المتكلمين الى انهما صفتان زائدتان على العلم والا
دلت القوانين العقلية على انه منزه عن الالات قالوا احتجنا
الى الاية بسبب العجز وقصورنا وذات الباري تعالى لبراءته عن
التصور يحصل له بلا آلة ما لا يحصل لنا الا بها واورد عليهم
انه يلزم تعدد القدماء اقول لا شك ان السماع والابصار
نحوان مخصوصان من العلم بالمعنى الاعم وان تخصيصهما انما هو بالكيفية
معلومهما بوجهين مخصوصين بهما وان من له هذان النحوان
العلم كان سميعا وبصيرا وان السمع والبصر ما يتصف به الشيء
بالسماع والابصار ولما ثبت ان الباري تعالى عالم بجميع الاشياء
من جميع الوجوه بذاته فيكون هذان النحوان من العلم بذاته اذ لم
يقم دليل عقلي ولا سمعي على ان هذين النحوين من العلم يجب ان
يكون له بالحواس واذا كان له هذان النوعان من علم الكائنات
بما اسماع وابصار يكون بمنزلة السمع والبصر وعلى هذا يصدق عليه

السمع والبصر بالحقيقة بل تكلف ولا يلزم تعدد القدما لان السمع والبصر
كالعلم نفس الذات باعتبار **الفصل العاشر** في كلامه تواتر عن الانبيا
انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلائل المعجزات من غير توقف
على اخبار الله تعالى لصدقهم بطريق التكلم حتى يلزم الدور ولا خلاف
لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف
في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه وذلك لان ههنا قياسين متعارضين
احدهما ان كلامه صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه قديم
وثانيهما ان كلام الله تعالى من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود
وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه حادث فاضطروا الى قدح في احد
القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقيقة النقيضين
فالحنابلة قالوا الكلام تعالى حروف واصوات قائمان بذاته تعالى
وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جلد الجلد والغلاف ايضا
قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء يصححون القياس الاول ويمنعون
كبرى القياس الثاني والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف
واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى
ليتجوز فيهم قيام الحادث بذاته تعالى فقد قالوا بصحة القياس
الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا كلام الله تعالى
اصوات وحروف كما ذهب اليه الفريقان المذكوران لكن ليست
قائمة بذاته تعالى بل خلقها الله تعالى في غيره كجبرئيل والنبي عليه السلام

وحيث كونه

وحيث كونه متكلما اذ خالق الكلام في بعض الاجسام وهو حادث
كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في
صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا كلام الله تعالى ليس من
جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته ليس الكلام النفسي
وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وقديم فقد صححوا
القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني والمعتزلة تمسكوا
بوجوه الاول انه علم بالضرورة من دين نبينا محمد صلعم حتى العوام
والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف
المسموعة المفتتح بالحمد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد
اجماع السلف واكثر الخلف حتى ان ما اشتهر واثبت بالنص والاجماع
من خواص القرآن انما يتحقق ويصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى
القديم وتلك الخواص كونه ذكرا لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله
انه لذكر لك ولقومك عربيا لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا
عربيا نزلا على النبي عليه السلام بشهادة النقل من تلك الآية
وامثالها مسموعا بالاذان لقوله تعالى حتى يسمع كلام الله مكتوبا
في المصاحف للاجماع فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور
الاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير
اللفظ بحروف هجائه نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال
مقرونا بالتحدي لكونه معجزا اجماعا مفصلا الى سور وآيات لقوله تعالى

كتاب الكلمات اياته ثم نقلت قابلا للنسخ وهو من اياته الحادث
لانه اما رفع او انتهاء وكلاهما بتصور في القديم لان
ما ثبت قدمه امتنع عدمه واراد اعلم عقب ارادة التكوين
لقوله تعالى اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اذ معناه اذا
اردنا شيئا قلنا له كن فيكون فقوله كن امر وهو قسم من كلامه
المتاخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له
اقول فيه انه لا يلزم من كون الكتابة تصويرا للفظ بحروف
هجائية ان يكون المكتوب لفظا فان نقش الفرس على
الجدار مثلا تصويرا للفرس بالنقش ومن البين ان المنقوش ليس
فرسا بل نقشه المشوه وكذا المكتوب صورة اللفظ المنو
ه لا نفسه واجاب الاشاعرة عنها بانه لا نزاع في اطلاق
اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك على هذا
المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والا
صوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من لوازم
الحروف وسمات الحدوث واطلاق هذين اللفظين عليه
ليس لمجرد ذاته دال على كلام الله القديم حتى لو كان مخترع زيد مثلا
غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله بل لان له اشتمالا
آخر به تعالى وهو انه اخبر عنه بان اوجد اولا الاشكال
في اللوح المحفوظ لقوله له بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ

والاصوات

والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم ثم
اختلفوا فقيل بما سبق لذلك المؤلف المخصوص القائم بالذات التي
اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأه كل احد مادام بلسانه يكون
مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعيين المحل فيكون اسما
بالنوع ويكون ما يقرؤه القارئ اي قارئ كان نفسه لا مثله
وهكذا الحكم في كل سور وكتاب بالنسبة الى مؤلفه وعلى كل التقديرين
قد يجعل اسما للجمع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما
لمعنى صادق على الجميع وعلى كل بعض من الابعاض اقول في الجواب
نظر اما اولا فلان المعتزلة اقاموا ادلة ظاهرة على ان
القرآن هو الالفاظ المسموعة المؤلفة من الحروف وحكموا بان
ذلك من ضروريات دين نبينا محمد عليه السلام ومن البين ان الكتابين
المتعارفين المذكورين جاريان فيه والاشاعرة ما قدحوا
في ادلتهم ولم ينكروا الضرورة المذكورة بل سلموا ان القرآن
بهذا المعنى هو المتعارف عند الجمهور وذكروا في مرض الجواب
ان للقرآن معنى آخر لا يجري فيه الكتابان المذكوران وذلك
لا يجدي نفعا لظهور ان الاشكال في القرآن بهذا المعنى
ولا يندفع عنه الاشكال بان للقرآن معنى آخر لا يجري فيه
الكتابان المذكوران كما لا يخفى واما ثانيا فلان مدلول الكلام
اللفظ بحيثيات الاسماء والعبارات ومن ثبت صورا ذهنية كما

فذهب اليه الحكماء لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني في اعيان
الموجودات كالسماء والارض وهم ابين ان بعض الاعيان جواهر
قائمة بذواتها وبعضها اعراض قائمة بالجواهر ولا يظهر لقيامها
بذاته تعالى ولا لقيامها بغيره وجه وجيه ثم لصاحب المواقف
كلام في تحقيق الكلام النفسي محصله ان لفظ الكلام يطلق تارة
على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير والشيخ
الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم اصحابه ان مراده
مدلول اللفظ وهذا وهو القديم عنده واما العبارات فانما
تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقة حتى صرحوا
بان اللفظ حادث على مذهبه ايضا لكنها ليست كلاما حقيقة
وهذا المعنى الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة
كعدم تكفير من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من
الدين ضرورة ان كلام الله حقيقة وكعدم كون المقروء
والمحفوظ وكلام الله حقيقة وكعدم التعارض والتحدي بكلام الله
الحقيقي الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية
فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد بالمعنى النفسي فيكون الكلام
النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته القديم
تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور
وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان

الحروف

الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو
في اللفظ بسبب عدم مساعدة الالة فاللفظ حادث واما
الالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ
جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا
اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيقته واورد عليه ان من انكر كلامية
ما بين دفتي المصحف انما يكفر اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى لما انه
ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على صفة حقيقية له بل هو من
مبدعات الله تعالى فاخترعه اوجده في لسان الملك او لسان
النبي عم واوجد النقوش الدالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر
في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يوهم كونه كفرا
وما ذكره من ان ترتب الحروف في اللفظ دون الملفوظ لذلك
امر عن طور العقل الا ان يتصور حركة اجزائها مجتمعة في الوجود
يكون بعضها تقدم على بعض اقول قد حقق في موضعه ان الحروف
هيئات عارضة للاصوات والصوت حركة الهواء المتكيف حركة
مخصوصة فيكون الحروف قائمة بالهواء والكلام مركب منها فيكون
لا محالة قائما بالهواء ايضا ومن البين ان الهواء ليس قائما بالمتكلم
حتى يقال ما قام به قائم بالمتكلم بالواسطة فلا يصح نسبة الكلام الى
المتكلم ليس لقيامه به بل نسبته اليه بان المتكلم يعين الحروف و
يميزها بعضها عن بعض وكذا الكلمات والتركيب وذلك التعيين

والتميز كما يكون بالمخارج يكون بالكتابة فان نقوش الكتابة
موضوعة بازاء الحروف لانها تصوير اللفظ بحروف هجائية و
ذهبوا الى ان المكتوب بالمخارج وكذا كلماته تتكلم بالكذلك
من بينها ويميزها بنقوش الكتابة تتكلم بها والظاهر ان الوجه
في مقارف الجمهور اعم من النوعين فانه كما قال لمن عرف الحروف
بالمخارج انه قال كذا كذلك من عرفها بنقوش الكتابة يقال انه
قال كذا الا ترى الى قولهم قال الشيخ في الشفاء كذا وفي
الاشارات كذا وامثال ذلك اكثر من ان تحصى وكذا الكلام
اعم من النوعين واذا كان اعم وكان الباري تعالى قد كتب الكائنات
في اللوح المحفوظ كان متكلما به ومع انه قابل بالقرآن المجيد
بلا احتياج الى التحملات المذكورة كما ان من كتب احكاما يقال
انه متكلم بهذه الاحكام وقائل بها فان قلت تكلمه بالقرآن
على ما ذكرت عبارة عن كتبته عن اللوح المحفوظ وكتبته عليه لا يخلو
من ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما يلزم تعدد القدماء
وان كان حادثا يلزم ان يكون الله تعالى محلا للحوادث
قلت نختار انه قديم ولا يلزم تعدد القدماء اذ مرجع كتبته القرآن
على اللوح الى علمه تعالى بتعيين حروفه وكلماته وكيفية تركيب
بعضها مع بعض وتميز بعضها عن بعض على ما هو عليه في الوجود
والى ذلك اشار المصنف في الفصوص بقوله علمه الاول

مثلو

تمثيلو كما تتكلم انت بالكلام الموضوع بين حروف الكلام وتميزها

لذاته

لذاته لا ينقسم وعلمه الثاني من ذاته اذ اكثر لم يكن الكثرة في ذاته
وما تسقط من ورقة الا يعلمها من هناك يجري القلم في اللوح المحفوظ
هذا كلامه والحاصل ان علمه بالاشياء على الوجه الذي هي عليه في الوجود
بمنزلة نقش الاشياء وكتبته على لوح الوجود ولما كان علمه بالاشياء
كعلم نباته كما عرفت في فصل العلم لم يلزم تعدد القدماء في نفس الامر
وقد مر وجه كثرة علمه بالاشياء فارجع اليه واعلم ان هذا الذي
ذكرناه هو جريان القلم على اللوح في عالم علمه تعالى وهو عالم
الامر الذي بين عالم الربوبية وعالم الخلقة وله جريان آخر
على لوح الافلاك في عالم الخلق حيث خلق الله فيه البروج
والكواكب وحركاتها وانظار بعضها مع بعض بحيث يدل
على تعيين الاشياء وتميزها واحوالها واوقاتها وبالجملة
ما هي عليه في الوجود ومن وفقه الله تعالى لقراءة ما كتب على
لوح الفلك تقرأه **الفصل الحادي عشر** في القضاء والقدر
للفظ القضاء والقدر معان كثيرة وما يعني هاهنا قوله
تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين قضاء الله تعالى
اقتضاؤه في الازل كون الاشياء على وجوه معينة
مخصوصة منطبقة على ما هي عليه في الوجود والقدر حصول
الاشياء في الكون على ما في القضاء فان قلت لما وجب
ان يكون حصول الاشياء في الكون على وفق القضاء الازلي كان

جميع الافعال بقضاء الله وقدره فكان كفر الكفار وفسق
الفساق ايضا بقضاء الله تعالى وقدره ولما لم يقدر العبد على
تغيير ما قضى الله عليه وقدره لم يقدر الكفار على الايمان والفساق
على التقوى واذا لم يكونا قادرين عليهما لا يصح تكليفهم بهما
لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قلت لا يلزم من
عدم قدرة العبد على تغيير المقدور الازلي ان لا يقدر على خلافه
وانما يلزم ذلك لو لم يكن المقدر في الازل ما يختاره العبد فيما
لا يزال بارادته من الطرفين المقدورين له بيان ذلك ان
الباري تعالى علم الغيوب ويعلم في الازل مثلا ان
الكافر القادر على كل واحد من الايمان والكفر يختار
الكفر فيما لا يزال بارادته او كسبه عند من يقول بالكسب فقدر
كفره وكتبه في اللوح المحفوظ وان المؤمن القادر على كل واحد
منهما يختار بارادته الايمان فقدر ايمانه وكتبه فيه نظير ذلك
ان يكون لزيد طريقان الى مقصده بطريق سافل وله قدرة على
قطع كل واحد منهما حين ارادة قطعه وقبل ان يريد
قطع احدهما ويشرع في القطع يعلم عمرو ان زيدا بارادته يختار
الطريق السافل ويقطعه ويكتب ذلك في كتاب فكان علم عمرو
وكتبه في الصورة المفروضة لا ينافي قدرة زيد على قطع
الطريق السافل كذلك علم الباري وتقديره كفر الكافر لا ينافي

قدرة

قدرة الكافر على الايمان وكذا علمه وتقديره ايمان المؤمن لا ينافي
قدرة المؤمن على الكفر والحاصل ان الباري تعالى قدر من طرفي المقدور
ما يعلم ان العبد بارادته يفعله لا انه يقدر فعلا ويجبر العبد على ان
يفعله فاعرف ذلك **الفصل الثاني عشر** في سائر صفاته منها
الحكمة وحكمته ايجاد الموجودات على احكم وجه واتقنه وسوق ما هو ناقص
منها الى كماله سوقا ملائما بكماله ومنها الجود وجوده فيضان
الخير عنه تعالى من غير بخل ومنع وتفويض على كل من يقدر ان يقبله
بقدر ما يقبله بقبله ومنها العناية وعنايته علمه بنظام الكل
على ما هو عليه ونظام كل جزء نظاما ما بما لذلك النظام والاخلال
فيه ومنها اللطف ولطفه تعرفه في جميع الذوات والصفات
وايا التصرفات كلية وجزئية من غير شعور غيره بذلك ومنها
الهداية وهدايته هبة الشعور لكل ذي شعور بما هو اليق به بطلبه
دون ما ليس هو اليق به ومنها الازلية وازليته اثبات السابقية
على غيره وبمعنى المسبوقية عنه ومن يعرض للزمان اوله هو او السرمد
في بيان ازليته فقد ساوى غيره معه في الوجود ومنها الوحدانية
وحدانيته تعالى نفي ما عداه معه فان كل كثرة محتاجة الى احاد هي
مباديها والمبدأ الاول الذي لا مبدأ له محال ان يكون ذا كثرة
بوجه من الوجوه والا لكان له مبدأ فلم يكن هو مبدأ وقد فرض
مبدأ هف ومنها الملكية وملكيته استغناؤه عن كل

كل شيء واحتياج كل شيء غيره اليه ومنها التمامية وتمامية ان يكون
حاصلا له كل ما من شانه ان يحصل له تعالى لبرائه عن التغير والانفعال
ومنها فوق التمامية وهو ان يحصل منه جميع ما من شانه ان يحصل
لغيره ومنها الحقيقة وحقيقته ثبوته واما لوجوب وجوده بالذات
ومنها الخيرية وخيريته انه وجود بحت فان الوجود هو الخير والعدم
هو الشر كما حقق في موضعه واذا كان كذلك كان الوجود
البحت اشد خيرية من الوجودات الغير البحتة ومنها القهر
والتجبر وقهره انتزاعه من سواه الكائنات ما لا تستحقه من الصور
والاعراض وتجبره جبر المواد المقهورة بما تستحقه من الصور
والاعراض ومنها القيومية وقيوميته قيامه بذاته وقيام غيره به
خاتمة تقسيم صفات الشيء امر يعقل شيء ولا يمكن ان يعقل
الا معه كالعرض امر يوجد في موضوع ولا يمكن ان يوجد الا
فيه وصفته ثلثة اقسام كل واحد منها يعقله العقل عند مقايسته غيره
به اما صفة الحقيقية فهي كالحيوة فانها تعقلها العقل عند اعتبار
صحة القدرة والعلم وليس الاضافة الى شيء يكون بازائه فحق
يكون لمقايسة العلم والقدرة والاضافية كونه خالقا وربا
فانهما يعقلان بالاضافة الى مخلوق ومربوب يكون بازائهما
والسلبية كونه ليس جوهرا ولا عرضا فانهما يعقلان عند مقايسته
الى الجوهر والعرض قال العلامة الطوسي لا يلزم من ان يعقل

امر شيء

امر شيء ان يكون ذلك الامر موجودا في نفس الامر يدل على ذلك
قوله في رسم الصفات انه الامر الذي يعقل بالقياس الى غيره و
اقسام الثلثة المذكورة كلها ثابتة في العقل موقوفة على وجود
الغير والى المقايسة بينه وبين غيره ولا يلزم من الاتصاف بالاضافي
الثلثة تركب ولا كثرة واذا اتصف بما عداه عنه
لم يثبت صفة لا حقيقية ولا اضافية ولا
سلبية وذلك النفس هو التوحيد
وما يكون النفس الامر من
غير تعقل النفس
هو الوص

Süleymaniye U Kütüphanesi
Yeni Hasan Hüsnü Paşa
Eski Kayıt 135